سلسلة أبحاث وندوات
1

# حضارة الأندلس في الزمان والمكان

جامعة الحسن الثاني
كلية الآداب والعلوم الإنسانية III
المحمدية

أعمال النـدوة الدولية
16 - 18 أبريل 1992

# الحضارة الأندلسية
# في الزمان والمكان

أعمال الندوة الدولية

16 ـ 18 أبريل 1992

رقم الإيداع القانوني : 47 / 1993

**مطبعة فضالة**

3 زنقة ابن زيدون المحمدية (المغرب)

الهاتف : 32.46.43 / 32.46.45 (03)

تليكس M 24910 — فاكس : 32.46.44 (03)

# الفهـــرس

## المحور الثالث
## العلوم



## المحور الرابع
## استمرار الحضارة الأندلسية

## كلمة السيد وزير التربية الوطنية الدكتور الطيب الشكيلي

السيـــد عامـل صـــاحـب الجـلالــة،

الســـادة العمــداء،

السادة رؤساء المؤسسات الجامعية،

السادة الأساتــذة،

سيداتي ساداتي،

أعـزائي الطلـبـــة،

يسعدني أن أترأس اليوم الجلسة الافتتاحية لندوة «استمرار الحضارة الأندلسية في الـزمان والمكان»، المنعقدة تحت الـرعاية الساميــة لصاحب الجلالة نصره الله. ومما لاشــك فيه أن هذه الرعاية المولـوية تشـهد على الاهتمام الذي يوليه عاهلنا لكل تفكير ونقاش حول «تحاور الثقافات».

إن انعقاد هذه الندوة، التــي يشارك فيها باحثون مرمــوقون أتوا من جهات مختلفــة، ليناقشوا بمعيــة زملائهم المغــاربة هذا الموضــوع المهم، يصادف احتفال البلاد بــالذكرى الواحدة والثلاثين لتربــع عاهلنا العظيم على عرش أسلافه الميامين.

ويسعدني كذلك أن أؤكد على أن مشروع هذا اللقاء قد تبناه البرنامج الإسباني «الأندلس 92» ومنظمة اليونسكو، وأنهما خصاه بتشجيعاتهما ومساندتهما.

وأود من جهتــي تهنئة كلية الآداب والعلوم الإنســانية بالمحمــدية على مبادرتها الطيبــة التي تمثـل إسهامــا مهما من جــامعة بلــد إسلامــي في التفكير الذي عم العالم كله بشأن المرحلة 1492 ـ 1992.

إن سنة 1992 تهمنا، نحن المغاربة، لعدة أسباب.

فهـي تمثل أولا، الـذكـرى المأويـة الخامسة لنهـايـة الحكـم الإسـلامـي بالأندلس، وفي نفس الوقت، الذكـرى المأوية الخامسة لوصول كرستوف كولنب إلى القارة الأمريكيـة. لقد حدث سنة 1492، نتيجة ذلك الوصول، ارتباط ثلاثي لمصائر المغرب العربي وشبه القارة الإيبيرية وأمريكا.

واليـوم، وفي الوقـت الذي يحتفـل فيـه العالم بهذه الـذكرى المأويـة الخامسة تحت شعار «إلتقـاء العالمين» (أي الأوروبي والأمريكي)، تـذكر ندوة المحمديـة، إن اقتضى الأمر، أن التطور العلمي للأنـدلس أسهم على مـدى واسـع في «اكتشاف» القـارة الأمـريكيـة، ممـا مكـن من تـلاقـي الحضارات، ذلك التلاقي الذي لعبت فيه الثقافة الأندلسية دورا طلائعيا. وبالفعل، فإن أهميـة الميراث الثقافي للأندلس، الذي استفـادت منه الثقافة العالمية، والثقافة الإيبيرية والأمريكية على وجه الخصوص، لا يزال ظاهرا للعيان على عدة مستويات.

إننا نعلـم جميعا أن الأندلـس وفرت إمكانيـة هائلـة لتفاعل ثقـافات مختلفة، ممـا أفضى إلى ازدهـار وعظمة الثقـافة بـالأندلـس في مختلف الميادين من آداب وفنون وفكر وعلـوم، الأمر الذي أضفى على التجـربة الأندلسية صفة الاستثناء.

ومن جهـة أخرى، يعلم كـل واحد منـا أن علماء الأندلس كـانوا على اتصال بكل الإنتاج العلمي لعصرهم، سواء كانت لغته عربية أو عبرية أو إغريقيـة أو لاتينية. وقـد تمكنوا لـذلك مـن إطلاع أوروبـا لا على العلوم والفلسفة العـربية فحسب، بـل كذلك على الفلسفـة الإغريقية، ومـؤلفات أرسطو على وجه الخصـوص.

وبذلـك ظلت الأنـدلس، ولقـرون، ملتقا حضـاريا، ومكـانا للتفـاعل والتبادل الاقتصـادي والشرعي والدينـي والأدبي والفني... ونقطـة التقاء ممتازة بين الشرق والغـرب، الأمر الـذي مكنها مـن الربـط بين العصور القديمة والنهضة من جهة، وبين الماضي والمستقبل من جهة أخرى.

لقد قلت بـأن سنة 1992 تهمنا لعـدة أسباب. فقبل خمسـة قرون، عرفـت الأندلس تعـايشا إستثنائيـا بين ثلاث ديانـات: الدين الإسـلامي واليهودية والمسيحية، ممـا أفرز تلك الحضارة الكونية التـي نعرفها. قبل

خمسة قرون، كانت الحداثة حاضرة بالأندلس ـ هذه المنطقة التي نحن المغاربة ورثتها الشرعيين ـ حداثة بقيمها المعروفة، من تسامح وحق في الاختلاف والتعايش وحرية الفكر والتعبير.

ودون أن نعطي صورة مثالية مبالغ فيها عن الأندلس، وبغض النظر عن الاختلافات والتنافسات التي لاشك أنها وقعت، يمكن الجزم بأن الأندلس تمثل في تاريخ البشرية النموذج الفريد للتعايش والتسامح، والمثال الذي يمكن أن يحتذى به في زمننا هذا الذي نشهد فيه ظواهر مناقضة كالعنصرية والتعصب والنزاعات بين الشعوب.

ففي إطار الجهود المبذولة اليوم لاستتباب الأمن بالعالم قصد جعل حد لبعض النزاعات، تمثل الأندلس تجربة غنية بالعبر علينا أن نقتدي بها لنحيي في ذهن كل واحد منا مناخ السلم والتسامح الذي عرفته الأندلس.

إنني على يقين من أن هذه الندوة المتميزة ستفضي إلى النتائج الجيدة المتوخاة منها، وأن الأندلس، التي كانت محل تجربة إنسانية رائعة، وموطن مغامرة عجيبة للفكر، ستمثل بالنسبة لجميع المشاركين فترة هائلة من الماضي يجب التفكير فيها على ضوء انشغالات واهتمامات الحاضر.

وأود قبل نهاية هذه الكلمة أن أجدد تهانئي الحارة لمنظمي الندوة، وأن أتمنى لأعمالكم كامل التوفيق والنجاح.

# كلمة السيدة عزيزة بناني قيدومة الكلية

السيد الوزير،

السيد مستشار صاحب الجلالة،

السيد عامل صاحب الجلالة،

السادة العمداء،

السيد رئيس المجلس البلدي،

السادة رؤساء المؤسسات الجامعية،

السادة الأساتذة،

سيداتي ساداتي،

أعزائي الطلبة،

تستقبل اليوم كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية بغبطة وسرور كبيرين شخصيات سامية، وباحثين لامعين ومثقفين مغاربة وأجانب، وذلك في إطار الندوة التي تنظمها في موضوع «الحضارة الأندلسية في الزمان والمكان».

وإنه لمن دواعي فخرنا واعتزازنا أن تحظى هذه التظاهرة بالرعاية السامية لصاحب الجلالة نصره الله، وتمثل هذه الإلتفاتة المولوية حافزا لنا لمضاعفة جهودنا كي نكون في مستوى المسؤولية الملقاة على عاتقنا كمؤسسة للتعليم والبحث.

إن المساعدة التي تلقيناها من وزارة التربية الوطنية، ومن السلطات المحلية، والمجلس البلدي لمدينة المحمدية، وكذا ما مدتنا به منظمة اليونسكو و«برنامج الأندلس 92»، التابع لوزارة الخارجية الإسبانية،

قصـد تنظيم هـذا اللقـاء، مثلت بالنسبـة إلينـا عنصرا مشجعـا، كما أن المساعدة التي تلقيناها من كل من الخطوط الملكية المغربية والبنك المغربي للصناعة والتجارة (BMCI) مكنتنا من التغلب على الصعوبـات المالية. لذا أتقـدم لكل هــذه الجهـات والهيئـات، بإسمي الشخصي، وبـإسم كليـة المحمدية، بأصدق التشكرات.

وعندمـا أعلنت الكلية عن عزمهـا تنظيم هذه الندوة، طـرح علينا، من لدن أشخاص لاينتمون لهذه الكلية، سؤال بشأن أهداف مثل هذه الندوة، وعما إذا كان الظرف ملائما لتسليط الأضواء حـول الأندلس في مناسبة، وإن كـان العالــم بأسـره يخلـدهـا تحــت شعار «تلاقي العالمــيـن»، فإنها تبـقـى، رغـم ذلك، تـرمـز أيضــا إلى «سقوط غـرناطـة».

وتجـدر الإشـــارة باديً ذي بـــدء إلى أننا لا نتــوخــى «الاحتفـال» بالـذكــرى المأويـة الخامســة لهـذيـن الحـــدثيـن التاريخـيـــيـــن الكـبـيـرين، بقدر ما نتوخى تخلـيـد تـواريـخ حاسمة بالنسبة للبشرية جمعــاء.

إن الغايات التي نتوخاها من الندوة التي نحن بصددها متعددة، فهذا اللقاء يطمح أولا أن يكون إسـهـاما إضافيا إلى التفكير الذي يعـرفه العالم بأسره طـوال هـذه السنـة في مـوضــوع: «تـلاقي العـالمين» (أي العـالم الأوروبي والعالم الأمريكي).

ومن واجبنا كورثـة للأندلس، أن نُـسمع صوت التـاريخ، وأن نذكر بأن المغامـرة الأمريكيـة لكرستـوف كلونبوس مـكنـت في الحقيقـة مـن تــلاقي ثلاثـــة عوالـــم: أمـريكـا، أوروبـا والعـالم العـربي الإســلامي والإفـــريقي؛ هـذه المغـامرة التي لم تـــتـحـــقـق بـدون شك إلا بفضل التقدم العلمي والتقني الـذي كان إسـهـام الأنـدلس فيه رئيسيـا. وفيمـا بعـد، كـان النصـيـــب الإفريقي في تكوين الحضـارة الأمريكيـة حاسما كذلـك.

حقيقـة أن سنـــة 1492 مثلت حـدثا مـؤلما بـالنسبـة إلينا في شبـه الجزيـــرة الإيبيـــرية، غير أن ذلك لم يمنع تلـك الحضـارة الأنـدلسيـة المزدهرة مــن الاستمـــرار طيلـة عـدة قـرون في التأثـــير في كثـــير من

ربـــوع العالـــم. وبـــالفعل، لا يخفى على أحـــد أن الإرث الحضـــاري للأنـدلـــس لا يزال إلى يـومنا هذا واضحـا وجـليـا بالبلـــدان الناطقـة باللغـــة الإسبانيـة في عـــدة ميـــاديـن، مـــن فـــن ومعـمار وعـــادات وتقاليـد إلخ.

وإلى يومنـا هذا لا تـزال المقومات العـربية تتسرب خلســة إلى الحياة اليومية لما ينـاهز 350 مليـون من سكـان المعمـور (إسبـان ولا تينـو ـ أميريكيـون)، في الحيـاة الخاصـة لكـل واحد، وفي كل لحظـة من يـومـه وحياته: منذ مغادرته «للمخدة» (almohada). في الصــبــاح، إلــى أن يعـود إلى «القبـــة» (Alcoba)، أي إلى غرفـة نومـــه في المساء. كمـا أن التأثـيـرات تتـســـرب عبر الحواس الخمس لكل فـرد، حينـمـــا يستنشـق عبـيـر «الزهــر» (azahar). أو حينـمــا يبتهـج بـرؤية الحلي (alhajas)، أو حينما يسمع عذوبة أنغام العود (alud)، أو حينما يصلـه صدى ضجيج غـريب (algarabia) أو حينـما يتلذذ البادنجـان (berengenas) أو الجـزر (zanahorias) أو «الخرشــوف» (القـوق) (alcachofas) ذات الطعـــم المـزوج بمهـارة بالزعـفـران(azafrán): وأخـيرا منذ أن تقدم «البشارة» (albricias) بعد مولده إلى أن يوضـع في التـابوت (ataud). وقـد أحسن الكاتب الإسبـاني Antonio GALA التعبير عن هذه الوضعية بقوله: «إن الكلمات الطنانة بلغتنا عربية الأصل، وهي تعد بالمآت».

هذا مثال من بين أمثلـة أخرى عن استمرارية الإرث العربي بـالثقافة المعاصرة للبلدان الناطقة بالإسبانية.

ومـــن واجبنـا أيضا أن نذكِــر، إن دعـــت الضـــرورة، أن مسلمي الأنـــدلس كانـــوا صانعـــي تمـــازج رائـع بيـــن الثقافـــات، مكـــن المسلميـن واليهود والنصارى، بـالرغم من بعض الصراعـات التي لاشك أنهم عـــرفـوها في بعض الأحيـــان، مـــن أن يصنعـــوا، يدا في يـد، تلك الحضـارة العـالمية الرائعة والرقيقـــة والمتميزة في ميادين متـنـــوعـة من أدب (الشعــــر على الخصــــوص) ومـــوسيقى وفلسفـــة ورياضيـــات، وتنجيـم وطـب...

فبواسطة ابن رشد وابن سينا مثلا، تعرفت أوروبا على فلسفة أرسطو وأفلاطون، وبفضل التعايش والتسامح الخاصين بالأندلس، تمكنت تلك الحضارة من الوصول إلى المستوى الذي نعرفه، وتمكنت من أن تمثل حلقة وصل بين العالم الشرقي والعالم الغربي، بين التاريخ القديم وعهد النهضة.

فحسب تعبير الكاتب الأرجنتيني Jorge Luis Borges، «كانت الأندلس محل مغامرة رائعة للفكر». حقا لقد كانت نموذجا وحيدا فيما يخص التعايش، الأمر الذي مكن من تجاوز الإختلافات. وبالفعل، وكما عبرت عن ذلك إحدى شخصيات الكاتب الإسباني "Benito Perez Galdos" «فبالرغم من الإختلافات والتنافس، تم استثمارت الأصول المشتركة والتجانس. لقد حاول (مسلمو الأندلس) بناء ثقافة مشتركة لا تعرف التعصب وعدم التسامح».

لذا يجب أن تمثل التجربة الأندلسية بالنسبة إلينا درسا في التمازج الثقافي والإبداع والتعايش، وفي التسامح على وجه الخصوص. إن «تخليد» الذكرى المأوية الخامسة - وليس «الاحتفال» بها - هو تذكير بحقيقة تاريخية لا تناقش، وهو أيضا محاولة لفهم ذلك التمازج والتفاعل الذي مكن أناسا من أعراق وديانات مختلفة من بناء حضارة مشتركة، ومن أن يعيشوا جميعا مغامرة رائعة في جو من التسامح، وأن يترفعوا عن كل صراع. إنه من الممكن اليوم استخلاص عبر مختلفة من تلك التجربة قصد جعل حد للصراعات والنزاعات التي يعرفها عالمنا المعاصر. وفي هذا هدف أساسي آخر لهذه الندوة.

هذه هي إذن التوجهات التي اعتبرت في تحضير هذا اللقاء. ولم يبق لي إلا أن أجدد تشكراتي لكل الذين أسهموا في تنظيمها، ولكل من ساعدوا في تحضيرها العلمي أو المادي. وقبل أن أختم هذ الكلمة، أود أن أعبر عن متمنياتي لندوتنا بكامل النجاح في أعمالها.

**عزيزة بناني**

**المحمدية في 16 أبريل 1992**

# المحور الأول

## الاستشراق والتراث الأندلسي

# الديناميكا في شروح السماع الطبيعي لابن باجة السرقسطي

## استدراك على مقال سالمون بنيس S: Pinès

محمد ألــوزاد
كلية الآداب ـ فاس

ظهر مقال بنيس S: Pinès تحت عنـوان "la Dynamique d'Ibne Bajja" سنة 1964(1). ونظرا لأهمية هذا المقال العلمي ومـا تضمنه من قضايا لها صلة بأحد أعلام الحضارة الأندلسية التي تسعى هذه الندوة لتدارس إنتاجهـا وامتداداتها، ارتأينـا تقديم استدراك نقصـد به إلقاء المزيـد من الضوء على هذه القضايا وفتح إمكـانيات البحث مجددا في العمق العلمي والفلسفي لهذه الحضارة. ومنهجيتنـا في هذا الاستدراك تتوخـى التأليف بين التعقيبات التوثيقية التي تجمعت لـدينا في مضمار البحث في القضايا التي أثارها بنيس في مقاله وتنحصر في ثلاثة قضايا محورية: سيرة ابن باجة ـ قول ابن باجة في الديناميكا ـ مسألة الحركة في المتن الباجي.

في مدخل مقال بنيس Pinès ، وفي سطوره الأولى، تثار نفس الملاحظة التي رددها عدد من الدارسين: غياب تعريف دقيق بابن باجة، والنظر إلى موقعه العلمي(2) والفلسفي نظرة ثـانوية تقلل مـن قيمته، وتجعله مجرد معبر للحركـة الفلسفية المشائية مـن المشرق إلى الأندلس. فيبـدو أن هذا الفيلسوف العالم الطبيب الشاعر الموسيقي الذائع الصيت في زمنه، والذي وصف بأنـه «شمس تشرق من مغرب»، وعد نظيرا للفـارابي وابن سينا

---

1) Salomon Pinès - La Dynamique d'Ibn Bajja. (P: 442 - 468) L'Aventure de la science - Mélange Alexandre Koyre. Edit Hermann - Paris 1964.

2) IBID - P: 442.

ومنافسا لهما، قد كسفته الظاهرة الرشدية بإنتاجها الضخم وامتداداتها وتفاعلاتها السكولائية(3). لكن تكرار هذه الملاحظة وصوابها لا يجب أن يخفي تحولا هاما بدأ لتصحيح هذه الوضعية منذ الأربعينات من هذا القرن، وكان رائده المستشرق الإسباني اللامع، شيخ الأندلسيات: آسين بلاثيوس A. Palacios(4) ففي مقدماته التحليلية المعمقة لرسائل ابن باجة مراجعة لأحكام شاعت عن هذا الفيلسوف. وبعده ظهرت أعمال المستشرق البريطاني دانلوب Dunlop(5) حول ترجمة ابن باجة. ودعما لهذا التحول الهام الذي أغفله بنيس Pinès سنحاول تلمس معالم السيرة الفلسفية والعلمية لابن باجة معولين أساسا على نصوصه المخطوطة والمنشورة.

كتب ابن باجة في رسالة متأخرة يذكر مخاطبه الوزير أبي الحسن بن الإمام(6): «وكنت قد قلت أنه بلغك أن عبد الرحمن بن سيد كان قد

---

3) ورد هذا الوصف مسهبا في تقديم ابن الإمام لمجموعه (في مخطوطة أكسفورد). وقد نشر هذا التقديم ماجد فخري - رسائل ابن باجة الإلاهية - دار النهار للنشر - بيروت 1968 - ما حق ص 175 - 178.

4) الرسائل الباجية التي نشرها بلاثيوس :

قوله في النبات - مجلة الأندلس - سنة 1940.

رسالة الاتصال - مجلة الأندلس - سنة 1942.

رسالة الوداع - مجلة الأندلس - سنة 1943.

تدبير المتوحد - نشر مستقلا وذلك سنة 1946.

5) أهم أعمال المستشرق البريطاني دانلوي جوا ترجمة ابن باجة :

- Dunlop - Remarks on the life and works of Ibn Bajja. Second congress of orientalist. Leidey - Brill 1957.
- Dunlop - Philosophical Predessors and contemporaries of Ibn Bajjah. Islamic cultural - london - 1955.

وقد أوجز دانلوب نتائج بحثه حول ترجمة ابن باجة في الموسوعة الإسلامية الطبعة الفرنسية الجديدة. ويستغرب تجاهله من طرف بعض الدارسين الذين ظلوا في حدود ما أشار إليه مونك ودي بور..

6) الرسالة توجد بمخطوطة أكسفورد [ورقة 213 وجه]. وقد نشرت نشرة سيئة الطبع. انظر (رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة. العلوي ج - دار النشر المغربية 1983 - ص 88 - 91)=

استخرج براهين في نـوع هندسي لم يشعر به أحد قبله ممـن بلغنا ذكره، وأنه لم يثبتها في كتاب، وإنما لقنها عنه إثنان: أحدهما أنا والآخر تلف في حرب وقعت في الأرض التي كنا فيها..»(7). تذكير بحدث علمي له ما بعده في فكـر ابن بـاجة وممـارسته العلميـة. فقد أرخ لـه في شـرح المقالـة السابعة مـن السمـاع، وذكـر أنه تم سنـة 480هـ(8). ونـتـوفـر اليـوم بشأنـه على مقـال علمي مستقـل تحت عنوان: «ومـن كلامه على إبـانة فضل عبد الرحمن بـن السيد، المهندس».(9) كتبه ابن باجـة لتخليد هذا الكشـف الهندسي لابـن السيـد وتوضيحـه. وإذا كنـا لا نعلم على وجـه التحديـد العلاقـة بين ابن باجـة وهذا المهندس البلنسي الـذي ترجـم له صاعد الأندلسي(10)، فإن رسـالته لابـن الإمام، ومقالـه الريـاضي، وبقية إشاراتـه، لا تدع مجالا للشك في أن عبد الـرحمن بن عبد الله بـن سيـد الكلبـي البلنسي ـ والمكنـى بأبـي زيد ـ كـان أحد شيوخه الكبـار في علم الهندسة. (فابن سيـد هذا كان مشهـورا سنة 460هـ). ويغلب على ظننا أن سنة 480هـ كـانت تـأريخا لمرحلة في هذه التلمـذة ـ لعلهـا المرحلة المتأخرة ـ تميزت بهذا الكشف الهنـدسي الذي لم يسجلـه هـذا الشيخ في كتـاب. فهـو إمـلاء على شخصين، انفـرد بـه ابـن باجـة بعـد مـوت زمـيـلـه.

= ويبدو أن الرسالة كتبت بعد سنة 512هـ. ففي مدخلها إشارة إلى «مدة الاعتقال الثاني» أي اعتقال ابن باجة في شاطبة بعد سقوط سرقسطة سنة 512هـ.

7) مخطوطة أكسفورد (البودليانا) بوكوك 206 ـ ورقة 213 وجه.

8) ابن باجة ـ شرح السماع الطبيعي لأرسطـو طـاليس ـ تحقيق ماجد فخري. دار النهار للنشر ـ بيروت 1973 ـ ص 108 ـ سطر 11.

9) ابن باجـة ـ ومـن كلامـه على إبانـة فضـل عبـد الرحمن بـن سيـد المهنـدس ـ مخطوطه أكسفورد يوكوك 21.206. وقد نشر المقـال عدة نشرات آخرهـا في [مجلة كليـة الآداب فاس ـ العلوي ج ـ العدد الثامن ـ 1986].

10) صاعـد الأنـدلسـي طبقـات الأمـم ـ تحقيـق حيـاة بوعلـوان ـ بيـروت ـ ط. 1985 ـ ص 180 ـ 181. والملاحظ في ترجمة صاعد أن أبا زيد عبد الرحمن بن سيد كان لا يزال من «الأحداث» المتميزين في علوم الفلسفة (قبل سنة 460هـ / 1068م)، وأنـه كان أبرعهـم رغم حداثة سنـه في الهندسة، و«أعلمهم بهيئة الفلك وحركات النجوم».

إن محتوى المقالة والرسالة تكاد أن تكون صدى متأخرا ولكنه عميق لهذه التلمذة. ففي كلامه عن كشف بن سيد يحيل إلى المقالة الأولى من كتاب المخروطات لأيولنيوس، (الرياضي الفلكي الأسكندري الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثالث قبل الميلاد)، كما يحيل إلى المقالة العاشرة من كتاب إقليدس في الهندسة لتحديد منطلقات هذا الكشف ولبيان أن نظر ابن سيد في الخطوط الهندسية كان شبيها بنظر المتقدمين من اليونان. فلعل هذه التلمذة هي التي منحت لنظر المتقدمين والعلوم القديمة مهابة في نفس ابن باجة. لكن الرياضيات بدون ريب كانت الطريقة لتمرين ذهن ابن باجة على البرهان فهي عنده نموذج لأي برهان(11).

بعد عشرين سنة من تاريخ الكشف الهندسي لابن سيد، وبالتحديد في سنة 500هـ، يسجل ابن باجة رصده لكسوف المشتري: «وقد شاهدنا أن المريخ كسف المشتري فلما ماسه أوقارب ذلك رؤى لهما شكل مستطيل منحنى الأطراف» إشارة وردت في شرحه للآثار العلوية(12). وفي رسالة بعث بها إلى صديقه أبي جعفر يوسف بن حسداي(13)، واستشهد بنيس Pinès في مقاله بفقراتها الأخيرة، يشير إلى عنايته بعلم الهيئة وقضايا هذا العلم. فهذه العناية بدأت بعد اتقانه لصناعة الموسيقى وصاحبها إتقانه للمنطق وضروب البرهان، كما انتهت بانتقاله إلى النظر الطبيعي.

---

11) في رسالة ابن باجة لابن الإمام (هامش6) يتحدث ابن باجة عن هذه العلاقة بين البرهان والرياضة: «...وأما القوة على الفكرة البرهانية فإن الرياضة التي تصيرها ملكة أصناف كثيرة وهذه تسمى عند القدماء التعاليم والعلوم الرياضية» [مخطوطة أكسفورد. أ ـ و213 و].

12) ابن باجة ـ مخطوطة أكسفورد ـ بوكوك 206 ـ ورقة 74 وجه.

13) الرسالة توجد بمخطوطة أكسفورد. بوكوك 206 ورقة 118 ظهر. ويعد بنيس Pinès أول من استشهد بها ونقل مقاطعها الرئيسية في مقاله (هامش 1) (ص 444 ـ 445)، وذلك قصد إثبات أن شروح السماع بل ارتبطت بمقاصد فلسفية، ورد بعضها في هذه الرسالة قضية اللا منقسم في المقالة السادسة من السماع وقضية المحرك الأول بالإضافة في المقالة السابعة من السماع. والرسالة نشرت في طبعة سيئة:

انظر [هامش 6 ـ ص 77 ـ 81].

وإشارة ابن باجة في رسالته لابن حسداي تفيد أن إتقانه صناعة الهيئة لم يكتمل إلا بعد رحيله إلى إشبيلية «فإن كل من يدعي هذه الصناعة ففي إشبيلية مستقره وإليها مصدره»(14). ولكنه لم يذكر صلته بفلكي من أعلام عصره، ولم ينوه بأي منهم في رسائله وشروحه: بل إن نقده كان عنيفا تجاه علمين من أعلام الفلك: ابن الزرقالة الأندلسي، وابن الهيثم المشرقي لمخالفتهما لبطليموس صاحب المجسطي. فابن الهيثم لم يكن من أهل هذه الصناعة القائمين بها، وأنه أبعد عنها من الزرقالة بكثير، ذلك أن ابن الهيثم في مقالته المعروفة «بالشكوك على بطليموس» وضع فصلا «يذكر فيه فساد الطريق التي سلكها بطليموس في استخراج ما بين المركزين في كوكب الزهرة وعطارد» نقد نفهم منه أن ممارسة الفلك رجحت لدى ابن باجة علم المتقدمين اليونان ونصوصهم. (فانضاف بطليموس إلى أقليدس وأبولينوس) وبدأت تخف مكانة المتأخرين وتعظم مآخذه عليهم ويتسع نظره الشخصي في أقوال القدماء مفضلا الأصول على الشروح.

وفي الفترة الفاصلة بين علمه بالهندسة وعلمه بالفلك، أتقن ابن باجة صناعة الموسيقى: «وأما صناعة الموسيقى فإني زاولتها حتى بلغت فيها مبلغا رضيته لنفسي ثم بعد ذلك صناعة الهيئة»، وهي صناعة تندرج في التصنيفات العلمية القديمة ضمن ما يعرف «بعلم التعاليم» بجانب الرياضيات والفلك والميكانيكا أو (علوم الحيل). وقد ذاعت شهرة ابن باجة في هذه الصناعة، ونسب إليه المتأخرون أصول الألحان المغربية والأندلسية.

وهذا الإهتمام بالموسيقى نجد بعض ملامحه في مقالة موجزة تحت عنوان: «ومن كلامه رضي الله عنه في الألحان»(15)، ومحتواها عبارة عن

14) لعل هذه المدرسة الفلكية التي أدركها ابن باجة في إشبيلية ينسب تأسيسها لأحد تلامذة المجريطي: أبو مسلم عمر بن أحمد بن خلدون الحضرمي الإشبيلي المتوفي سنة 449هـ والذي كان «مشهورا بعلم الهندسة والنجوم والطب» [صاعد ـ طبقات الأمم (هامش 10) ص 172 ـ 173].

15) مخطوطة أكسفورد ـ بوكوك 206 ـ ورقة 221 ظ ـ 222 وجه.
وقد نشرت في طبعة سيئة [هامش 6 ص ـ 82 ـ 83].

توجيهات عمليـة مبسطة للضارب على العود، هدفهـا تحقيق الملاءمة بين الإيقاع والطبائع البشرية، وتحبذ مذهب الفرس في المزج بين النغم والغناء والشعر: «فـإذا وقع التشـاكل وتـوافقت الطبـاع تاقـت النفس وانفعلـت وامتدت روحانيتها وانبسطت وجرى فيها من المادة الروحانية ما يبعثها على الأنسة».

ولا يبدو أن لصناعة الموسيقى (كصناعة الشعر والطب) أثرا يتجاوز هذا المعنى العملي في فكر ابن باجة وفلسفته. فالإشارة في المقالة إلى صلة النغم بـدوران الفلك ومفعوله الـروحاني، تعد صـدى باهتا لفيثاغـورية إخوان الصفا الذيـن شاعت رسائلهم في الأندلس زمـن صاعد الأندلسي. ولم يكن التكوين العلمي والفلسفي المشائي لابـن باجة ليسمح ببقاء هذا التأثير، أو بتعميقـه وتطويره، خـاصة وأن إقبالـه بعد ذلك على صنـاعة الهيئة صاحبـه إقبال على المنطق وضروب البرهان كما يقـول في رسالته لابـن حسـداي: «وفي أثنـاء ذلك تـوضحـت منحـي أبي نصر في ضروب البرهان التـي عددهـا، فإن ذلك كـان بقي علي فقط فـاستوضحتـه منذ قريب». فالمنطق الأرسطي في منطقة البرهان يحدد شرائط اليقين في العلوم الفلسفية ويرسم سياجا نظريا للمنظومة المشائية وتقاليدها.

لا نـدري كيف أتيـح لابن بـاجة الإلمام بـالمنطـق الذي اكتمـل لديـه بتوضيحـه «لمنحي» الفارابي، بيد أن المنطـق كالهيئة والموسيقـى والطب والريـاضيات توفرت، كتبهـا وانتشر معلموها في حواضر الأنـدلس، ولمع فيها أعـلام شهد لهم صاعـد بالنبوغ والتفـوق، فمن بين كبار المنـاطقة الذين ترجم لهم صاعد: ابـن سيدة اللغوي الأعمى الذي وضـع في المنطق «تأليفا مبسوطا ذهب فيه مذهب متى بن يونس»(16). لكن مقام الفارابي في المنطق والفلسفة بـدأ يرجح في الأندلس. فأبي نصر كما يقـول صاعد دون متى بن يونس في السن «وفوقه في العلم»(17) فمنحي أبي نصر غلب

16) صاعد ـ طبقات الأمم ـ ص 184 (هامش 10).

17) نفس المصدر ـ ص 140. فيبدو أن منحـي متى بن يونـس لا يبلغ في باب البرهـان أقصى الغايات المشائية في هذا الكتاب كما فعل الفارابي. ويـوضح ذلك المقال الكلاسيكي لماكس ما يرهـوف «من الاسكندرية إلى بغـداد» [الـتراث اليونـاني في الحضارة الإسلامية ــ ترجمة بدوي دار النهضة العربية القاهرة ط 1965 ـ من ص 61].

على منحـي متـى بـن يـونس في المنطـق، كما غلـب منحـاه في الفلسفـة الطبيعيـة على بقيـة التيارات (حدث ذلك كله قبل ميـلاد ابن باجـة).

ليس لدينا ما يؤكد أن تعاليق ابن باجة المنطقية(18) على كتب الفارابي (الفصـول ـ المقـولات ـ الإيساغـوجي ـ العبارة ـ القيـاس ـ البرهان) والمتوفرة حـاليا تنتسب إلى هـذه الفترة التي يشير إليها في رسـالته لابن حسداي، لكنها بـالتأكيد لم تكتب قبل هذه الفترة، ولا يمكـن فصلها عن تكوينه المنطقي في تلك الفترة.

ومما يثير الانتبـاه، الصلة بين تلميحـه لعصاميتـه في رسـالته لابـن حسداي، حيث نسـب تكوينه العلمي لجهـده الشخصي والذاتي، (تلميحا يملك نصيبا مـن الصحة في ظل نخبوية التعليـم الفلسفي ومحدوديته)، وإلحاحه على منـزلة «الفطـرة» في العلم والتعلـم في ثنايـا هذه التعـاليق المنطقية. فبـالفطرة تدرك «النسـب في البراهين»، وبها «يتم تمييـز الاسم المشترك»، وينفصل اللفظ عنـد المعنى. كما أن الفطرة الفائقـة تتيح تمييز أصناف المقـدمات في الأقيسة. فعـامل الفطرة له الأولـوية على الريـاضة والتمرين في قيام البراهين، وفي تصور المعاني. ويؤكد في تعليقه على كتاب الفصول أن نقصان الفطرة وإهمال الإنسان نفسه يتولد عنهما قصور في إدراك المعاني(19). كل ذلـك مع حـرصه على استمراريـة ربط هـذا العلم والتعلم بعلوم الأوائل. والجديد في هذه المسألـة ظهور أرسطو ومرجعيته المطلقة في تعاليق ابن باجة(20). ولاشك أن تعلم المنطق سواء بمنحي متى أو منحـي الفارابي يكفـي وحده لتفسير هـذه المركزيـة الأرسطية التـي لازمت حضور الأرجانون ترجمة وشرحا واختصارا. غير أن هذه المركزية

---

18) قمنا بنشر قسم من هذه التعاليق في مجلة كلية الآداب [فاس عدد خاص ـ 1988 ـ ص 241] ونعتـزم نشر بقية الأقسام وتصحيح نشرة ماجد فخري لبعض هذه التعاليق.

19) انظر تعليـق ابن باجـة على كتاب الفصـول ـ مخطـوطة الاسكـوريال (ألكاسيري 612) ورقات : 8ـ 9ـ 10ـ 20ـ 21ـ 22.

20) في ثنايا التعاليق مقارنات عميقـة بين رأي الفارابي ورأي أرسطو في مسائل منطقية يختلفان حـولها مما يضعـف احتمال كتابتهـا في طور التلمـذة الأولى المشـار إليها في رسـالته لابـن حسداي.

التي تداولها المناطقة لا يلزم عنها بالضرورة تقبل لبقية المنظومة المشائية في العلم والفلسفة. لذلك تعد ممارسة النظر الطبيعي بعد صناعة المنطق والهيئة والموسيقى والهندسة عاملا حاسما في تقوية هذه المركزية الأرسطية واتساع مدارها.

بيد أن هذا التكوين المنطقي الذي دلت عليه التعاليق، ساهم في انفصال ابن باجة عن علوم اللغة؛ فمنطق أصحابها لم يعد يقنعه، ولم يخف عداءه لطلبة هذه العلوم وممارسيها.

ففي رسالة خاطب بها ابن السيد البطليوسي اللغوي، أحد وزراء الدولة المرابطية، ذكر يصف خصاما وقع بينه وبين ابن باجة. «...والرجل ليس يتكلم في صناعة النحو بما تقتضيه وإنما يتكلم برأيه الذي يرتئيه»(21). وقد بيَّن البطليوسي في كتابه «المسائل والأجوبة في النحو» جوهر هذا الخلاف الذي تحول إلى خصام شخصي. ذلك أن ابن باجة، كما يقول البطليوسي، يريد أن «يدخل صناعة المنطق في صناعة النحو. وصناعة النحو تستعمل فيها مجازات ومتسامحات لا يستعملها أهل المنطق». وقد تكون «فيها الألفاظ مطابقة للمعنى وقد تكون مخالفة لها إذا فهم السامع المراد». وفي هذا الكتاب نفهم أن هذه المواجهة بدأت وابن باجة لم يشتهر بعد بالحكمة. فهو «رجل من أهل الأدب يعرف بأبي بكر بن الصائغ» كما أنها بدأت قبل سقوط سرقسطة في يد النصارى (سنة 512هـ)، ولكنها تعيش أحلك أيامها. فقد قرن البطليوسي اسمها بدعاء الأمل: «حرسها الله»(22).

لكن الملاحظ أنه إذا كان هذا الخلاف في عمومه لا يعدو تكرارا محدودا لما عرفه المشرق منذ زمن الفارابي من مناظرات بين أهل المنطق وأهل النحو. فإن دلالته متميزة في موقف ابن باجة. فالخلاف تحول إلى

---

21) رسالة ابن السيد البطليوسي إلى الوزير المرابطي أبي عامر بن الكناس. انظر : [صحيفة المعهد المصري بمدريد - المجلد الثاني - 1954 - ص 83 - 84].

22) ورد نص هذا الخلاف مع دراسة لطبيعته في مقال للعمراني جمال :
A ELLAMRANI Jamal - la rapports de la logique et de la grammaire d'après le KITAB Al MASA'IL D'ALBATALYUSI - arabica - leiden - 1979 - p: 76.

قطيعة عميقة مع أهل اللغة، فلم يستطع إخفاء احتقاره لهم واستهانته بعلومهم. فترفع عن الرد على البطليوسي فصور «عند الجلساء والأصحاب أنني لست بأهل لأن أجاب»(23). ونقل المقري عن أبي حيان النحوي كيف كان دخول ابن باجة «جامع غرناطة وبه نحوي حوله شباب يقرأون». ورده على سخرية هؤلاء الشباب بشخصه الغريب قائلا أنه يحسن «إثنا عشر علما دونها علم العربية الذي تبحثون فيه»(24) «إن هذه القطيعة التي خلقها المنطق في نفسية ابن باجة تعني اختيارا لا رجعة فيه لعلوم الأوائل، علوم المعنى، وتفضيلها على العلوم التي تلقاها بالضرورة في أوائل العمر، علوم العربية، علوم اللفظ والمجاز. تفضيل علوم القياس على علوم السماع وعلوم العقل على علوم النقل، ذلك هو وحده ما يفسر قول ابن باجة في رسالته لابن حسداي: «ثم تجردت للنظر الطبيعي وأنا فيه لا أقدم عليه عملا». قول حاسم يفيد اختيارا حاسما.

تعد مرحلة النظر الطبيعي مرحلة الحكمة تجاوز فيها ابن باجة حدود العلم التعاليمي والمنطقي وتفرغ للمتن الطبيعي المشائي. ولا شك أن (بنيس) مصيب في عدم ربطه بين شروح ابن باجة وبين الفترة الأولى لهذا النظر الطبيعي (كما ورد في رسالة ابن باجة لابن حسداي). فهذا النظر الطبيعي المشار إليه لا يعد نظرا مدرسيا، فهو نظر في كتب أرسطو يقصد الفهم والتعلم، ستعقبه بدون شك مرحلة النظر التأملي الذي نشأت عنه الشروح والرسائل.

ورغم أن ابن باجة لم يقدم مزيدا من التفاصيل، فإن شروحه المتوفرة حاليا تبين أهم الكتب الأرسطية التي كانت في متناوله وشملها هذا النظر الطبيعي المشار إليه، وهي على التوالي:

السماع الطبيعي ـ الآثار العلوية ـ الكون والفساد ـ النبات ـ الحيوان ـ النفس، يضاف إليها ما تردد في إحالاته: السماء والعالم ـ

---

23) انظر هامشا (21).

24) المقري ـ نفح الطيب ـ المجلد الرابع ـ دار الكتاب العربي بيروت ـ القاهرة 1949 ـ ص. 345.

الحس والمحسوس ـ النيقوماخوس كما تضاف إليها الشروح والتعاليق المتأخرة، والتي فحصها ونقدها في شروحه ورسائله.

وقد أشار صاعد الأندلسي إلى تبلور هذه المنظومة الطبيعية المشائية وتزايد نفوذها وسلطتها المعرفية في الأندلس، وكيف أصبح استيعابها امتحانا قاسيا لمحبي الحكمة.

فمن بين الأوائل الذين تفردوا باجتياز أهم مرحلة في هذا الإمتحان الصعب، يذكر صاعدا أحد أعلام سرقسطة من أبناء عائلة ابن حسداي. وهو أبو الفضل حسداي بن يوسف بن حسداي الذي تماثل مراحل تكوينه العلمي والفلسفي مراحل ابن باجة. فأبو الفضل برع أولا في علوم التعاليم، خاصة الموسيقى والهيئة، ثم تحقق بعلم المنطق وتمرس بطرق البحث والنظر. فانتقل إلى النظر الطبيعي وبدأ «منه بسمع الكيان لأرسطو طاليس حتى أحكمه ثم شرع في كتاب السماء والعالم». وقد تركه صاعد وهو في خارق حجبه(25).

فهل لهذا النابغة السرقسطي الذي لا تعرف مصيره صلة ما بابن باجة السرقسطي؟.. وهل مراسلة ابن باجة لأحد أفراد هذه الأسرة (صديقه الطبيب أبي جعفر يوسف بن حسداي الذي استقر بمصر بين سنة 515هـ ـ 519هـ) تفيد وجود صلة ما سابقة بأبي الفضل (لعلها صلة تلمذة أو صلة إقتداء)؟ تساؤل لا نملك جوابا عنه. لكنه يتيح استخلاص أن النظر الطبيعي لابن باجة لم يكن شذوذا تميز به بل هو شذوذ شاركه فيه بعض متفلسفة مدينته ومسقط رأسه. والأرجح أنه نظر نشأ في سياق مدرسة مشائية تجذرت في سرقسطة ونالت الحماية والتشجيع من أمرائها.

---

25) صاعد ـ طبقات الأمم ـ [أنظر هامش (10)] ـ ص 205 206.

ويختصر صاعد الأندلسي العناية بعلم الطبيعة وما بعد الطبيعة في الأندلس في ثلاثة أعلام : «أبو عامر بن هود وأبي الفضل بن حسداي وابن النباش البجاني» [ص 185]. والبجاني هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن حامد المعروف بابن النباش البجاني الطبيب وهو «حي بجهة مرسية في وقتنا هذا». [ص 198].

لكن تساؤلا آخر يمكننا الإجابة عنه بالنفي، ويتعلق بحدود هذا النظر الطبيعي. هل تجاوز ابن باجة النظر الطبيعي درسا وتأليفا؟ وهل بلغ علمه وتأليفه العلم الإلاهي (العلم الأقصى والفلسفة بالإطلاق في التراتبية المدرسية المشائية للعلوم)؟

منذ أن نشر ماجد فخري رسائل ابن باجة تحت عنوان مضلل: «رسائل ابن باجة الإلاهية» (سنة 1968)، ظهرت بعض الدراسات تزعم. أن لابن باجة نظرا في الإلاهيات. والواقع أن تصريح تليمذه وناسخ أهم رسائله وشروحه: الوزير ابن الإمام في مقدمة مجموعه لا يدع مجالا للشك في بطلان هذا الزعم، يقول ابن الامام: «وأما العلم الإلاهي فلم يوجد في تعاليقه شيء مخصوص به اختصاصا تاما إلا نزعات تستقرأ من قوله في رسالة الوداع واتصال الإنسان بالعقل الفعال، وإشارات مبددة في أثناء أقاويله، لكنها في غاية القوة والدلالة على براعته في ذلك العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومنتهاها»(26).

إن هذا النفي لأي تأليف باجي في الإلاهيات (وهو أمر توخى تلميذه أن لا يقلل من شأن ابن باجة وبراعته في العلم الإلاهي)، ينسجم مع الفهرسة الشاملة لابن أبي أصبعية(27) لمؤلفاة ابن باجة، كما ينسجم مع محتويات المخطوطات المتوفرة حاليا، وتؤيده مقدمة حي بن يقظان لابن طفيل التي عرض فيها لأحوال الفلسفة في الأندلس(28)، وعلل فيها حدود النظر الباجي بمشاغله وموته المبكر. وقد توخى بهذه التعليل (الضعيف) ما توخاه ابن الإمام: الحرص على صورة ابن باجة الحكيم: فالحكمة بدون قول في الإلاهيات ميلاد لم يكتمل. وقارىء رسائل ابن باجة اليوم

---

26) قول ابن الإمام في مقدمة مجموعه [انظر هامشنا (3)] ص 176ـ 177.
وقد تعمدنا نقله حرفيا لتلافي التحريف الذي تعرض له هذا القول في دراسة معن زيادة (الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة» ـ دار اقرأ ـ بيروت 1985 ـ ص 25).

27) ابن أبي أصيبعة ـ عيون الأنباء ـ ج 3 ـ دار الفكر. بيروت 1957 ـ ص. 103.

28) ابن طفيل ـ حي بن يقضان ـ تحقيق ألبير نادر ـ دار المشرق بيروت 1968 ـ ص. 21. «لم يكن فيهم أثقب ذهنا ولا أصح نظرا ولا أصدق روية من أبي بكر بن الصائغ غير أنه شغلته الدنيا حتى وافته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته...».

يشعـر بهذا القصور وسلبيـاته. (ولعلـه أحد أسبـاب تفوق الـرشديـة وكسوفهـا لابن بـاجة في الـزمن الـلاحق. كما أن نفـس القصور لـدى الفارابي في المشرق منح للسيوية تفوقا حاسما).

من خلال بعض الإشارات في رسالة الوداع، ندرك كيف تحول النظر الطبيعي إلى حلم فلسفي أو مشروع تأملي كوني مجنح يبدو كما لو كان حالة نفسية منفلتة وقع في إسارها فكـر ابن باجة وتلبسته، وظل عاجزا عن التعبير عنها وتوصيلها للآخرين.

فابن باجة في رسالة الوداع يتحدث إلى مخاطبه عن شوق نظري كان يؤرقه: «...وأنـت فقد تعلم من نفسك قوة هـذا التشوق ومبلغه» ويشير إلى أشخاص شاركوه هذا الشـوق المؤلم من بينهم شخص إسمه داوود إلتقاه بمرسية، عذبه طلب الحق والتردد في الملل، ودمعت عيناه من شدة شوقـه وحرصـه على طلب الحق. ولكن «لما عـدم القوة البرهـانية فـاته الحق»(29).

ويميز ابـن باجـة هذا الشـوق النظري العنيـف عن مـراحل النظـر السابقـة، ذلك لأن الإقبال على العلـم في تلك المراحـل كان غرضـه اللذة والمقام الإجتماعي، فهو استجابة للتقدير الشائع للعلم. فالعلم الحق كان «هو النبل وهو الشرف»، أما الشوق الحالي فهو شوق إلى العلم الخالص، شوق إلى أمر عظيم يفوق الوصف، شـوق انبثق من شعور كان حاضرا من قبل: «رجاءنا أن نصل إلى أمـر عظيم لا نعلم ما هو على التحصيل»، ولكننا نعلم أن علمه «لايحد موقعه من النفس ولا تقدر العبارة عن آرائه لعظمه وجلاله ورونقه، حتى أن بعض الناس يعتقد أنه يصير نورا وأنه يصعد إلى السماء»(30).

حلم منير ولكنه غامـض يأتي في لحظة متأخرة من سيرة ابـن باجة وحياتـه. حلم يدوب فيـه النظر التعـاليمي والطبيعي ويخترق المشـائية المدرسية وشرائط البرهان باسم المشائية والبرهـان، حلم أتاح له تواصلا مع الرؤية بصوفية الأفلاطونية...

---

29) ابن باجة ـ رسالة الوداع [رسائل ابن باجة الإلهية ـ تحقيق ماجد فخري ـ ص 122].

30) نفس المصدر ـ ص 121.

يمكن أن تتوزع البيبليوغرافية الباجية تبعا لهذه المراحل إلى ثلاثة أقسام : قسم المقالات العلمية والطبية ولها صلة بممارسة الطب والهندسة والفلك. وقسم يشمل التعاليق المنطقية على كتب الفارابي ولها صلة بمرحلة الممارسة المنطقية. بينما يتعلق القسم الثالث بالشروح والرسائل الفلسفية التي لها صلة بمرحلة النظر الطبيعي المدرسي والتأملي الخالص، وهو القسم الذي ضم نصوصا فلسفية فذة لا نظير لها في الفلسفة الإسلامية. وهذا التقسيم كما تبيَّن (بنيس) ليست له أية دلالة كرنولوجية(31) فالصلة بين التأليف وكل مرحلة من هذه المراحل غير قائمة باستثناء مرحلة التأمل الخالص الطبيعي في الرسائل، ففي مقدماتها ما يؤكد ذلك.

بل إن الإشارة الواردة في مخطوطة أكسفوز حول الطريقة التي تم بها نسخ مجموع ابن الإمام الذي يضم الشروح والرسائل وبعض المقالات والتعاليق المنطقية، تؤكد هذا النفي الكرنولوجي في المتن الباجي. حيث يقول الناسخ «قابلت بجميع ما في هذا الجزء جميع الأصل المنقول عنه. وهو بخط الشيخ العالم (...) الوزير أبي الحسن علي بن عبد العزيز بن الإمام السرقسطي. وهو ينظر في أصله (...) من يد فريد دهره (...) أبي بكر محمد بن يحيى بن الصائغ المعروف بابن باجة. قراءة بقراءة على المصنف باشبيلية والعزيز المذكور أدام الله عزه يومئذ عامل عليها(...) وكان فراغ الوزير من قراءة هذا الجزء عليه في تاريخ آخره اليوم الخامس عشر من شهر رمضان سنة ثلاثين وخمسمائة»(32) ورغم اضطراب التعبير نفهم من هذه الفقرة أن ابن الإمام نقل بيده «المجموع» حرفا بحرف عن ابن باجة باشبيلية سنة 530هـ. فالمحتويات كيفما كانت أزمنتها الأصلية أصبحت تعبر عن موقف ابن باجة في الفترة

---

31) انظر هامشنا (13). هذه النظرة الكرنولوجية غلبت على دراسة العلوي ج [مؤلفات ابن باجة دار النشر المغربية ـ 1983] فخاتمة الكتاب تتحدث عن «ترتيب مؤلفات ابن باجة أو مراحل الفكر الباجوي [من ص 156 ـ إلى ص 166].

32) ورد هذا التعقيب في مخطوطة أكسفورد ـ بوكوك 206 ـ ورقة 120 وجه.

المتأخرة (المتوفى سنة 533هـ) ولا يستعبد خضوع أي قول أو تعليق أو شرح للتعديل أو الحذف أثناء هذه الفترة، بل وخلال هذا الإملاء على ابن الإمام.

وعن أصل ابن الإمام نسخ الناسخ هذا «المجموع» وقابله بالأصل. ويبدو أن هذا الناسخ الأول هو المشار إليه بعد هذه الفقرة، وهو الحسن بن محمد بحمد النضر. وأن ذلك ثم «بقوص» في شهر ربيع الآخر سنة 547هـ(33). وبعده تعاقب النسخ لهذا المجموع ولا نعلم على وجه التحديد تاريخ النسخة المتوفرة حاليا بأكسفورد ومدى مطابقتها لنسخة ابن الإمام أو لنسخة ابن النضر. ويتكرر نفس الغموض في نسخة الاسكوريال التي تنفرد بمجموع التعاليق المنطقية. ففي آخر تعليق على «كتاب العبارة للفارابي» نجد الناسخ يذكر أواسط ذي الحجة من عام 667هـ / 1307م(34). وتتميز هذه النسخة بخطها المغربي وأسماء مالكيها المتأخرين، وهي أسماء مغربية. أما بقية النسخ المتوفرة وأهمها نسخة برلين(35)، فتفتقد أي تحديد لتاريخ نسخها وأصل النسخ وإن كانت محتوياتها لها نسب قوي بمحتويات مخطوطة أكسفورد، فخطهما المشرقي متماثل.

وكما يتعذر أي منهج تكويني - كرنولوجي (أي دراسة المتن الباجي في ضوء مراحل سيرته العلمية والفلسفية) بسبب طبيعة التأليف المتأخر

---

33) نفس المصدر والورقة.

34) مخطوطة الاسكوريال - الكابسيري 612 - ورقة 124 ظ. ويرد في الورقة الأخيرة: «انتهى القول والحمد لله على عونه وصلى الله على محمد وآله. قيدته بإشبيلية حـ شوال خفد للهجرة» أي 3 شوال سنة 668 هـ.

35) مخطوطة برلين ساد الاعتقاد بضياعها بعد الحرب العالمية الثانية. وبفضل المراسلات التي أشرف عليها الأستاذ الأمراني (أستاذ اللغة الألمانية. كلية الآداب فاس) أرشدنا محافظ خزانة برلين إلى وجود هذه المخطوطة بخزانة كراكوف ببولونيا KRAKOW تحت عدد 6035.

وقد تفضل محافظ خزانة كراكوف مشكورا بمدنا بميكرو فيلم هذه المخطوطة سنة 1989. أما بقية النسخ المتناثرة في القاهرة وإيران وتركيا وطشقند.. فهي كما وصلنا خبرها لا تعدو نسخا لبعض الرسائل أو المقالات أو التعاليق (دون تحديد لأصولها) المتواجدة في المخطوطات الرئيسية الثلاث (أكسفورد - الاسكوريال - برلين..).

والنسخ المتوفرة حاليا، يتعذر الربط التفسيري بين هذه السيرة والوقائع المذكورة في ترجمة صاحبها. ومحاولة مونك ودي بور بعده ـ المحاولة التي تناقل الدارسون أحكامها دون تمحيص ـ غير مقنعة(36). إن جل ما يمكن الإطمئنان إليه في هذا الربط الممكن لا يتعدى الإطار التاريخي العام لهذه السيرة. إطار لا يخلو من الثغرات والالتباسات بينها بدقة (دانلوب) في ترجمته لابن باجة. ولتقديم ملامح من هذا الإطار التاريخي الممكن والضروري لهذه السيرة العلمية والفلسفية. سنكتفي بتناول قضيتين :

قضية انتسابه لسرقسطة، وقضية محنته وخصوماته، تناولا موجزا غاية الإيجاز، تاركين الدقائق والتفاصيل للمؤرخين لهذ الفترة من تاريخ المغرب والأندلس.

1 ـ إذا تركنا جانبا الانتساب العرقي أو الطبقي، والذي لا يعدو مرتبة التخمين في أفضل الحالات ـ يظل انتساب ابن باجة إلى سرقسطة هو وحده الذي يتمتع باليقين. وهو الذي يمكن أن يساهم في إنارة سيرته. وينفرد ابن خلكان بتأكيده على هذا الانتساب لهذه المدينة الأندلسية الجميلة التي «خرج منها جماعة من العلماء واستولى عليها الفرنج سنة إثنى عشر وخمسمائة 512هـ(37). ويجعله نسبا عريقا يتصل ببني تجيب (القبيلة العربية التي تفرد أمراؤها بولاية سرقسطة زمنا طويلا واستقلوا بها قبل بني هود). ولما كانت المدينة وأرباضها تعد ثغرا شرقيا وفي موقع يصعب الدفاع عنه، لجأ أمراؤها التجيبيين وبعدهم بني هود، إلى سن سياسة مرنة تجاه جيرانهم الأقوياء. فأنشأوا علاقات خاصة تتسم في معظم الحالات بالود وحسن الجوار تجاه الممالك

---

36) يلاحظ ذلك في المقدمة المؤسفة لدراسة معن زيادة [انظر هامشنا 26]. ومحاولة المنجي الشملي متميزة في التعريف بابن باجة في مقالته: «أبو بكر بن باجة ونزعته الفلسفية من خلال تدبر المتوحد» ـ حوليات الجامعة التونسية ـ العهد الأول ـ سنة 1964 ـ من ص 41 إلى ص: 59.

37) ابن خلكان ـ وفيات الأعيان ـ المجلد الرابع ـ تحقيق إحسان عباس ـ دار صادر بيروت 1968 ص: 425 ـ 431.

النصرانية في الشمال. في ظل هذه السياسة(38) الواقعية تمتعت سرقسطة بتسامح ديني غير مألوف. فعظم فيها قدر الجالية اليهودية وتوافد عليها الفرسان النصارى والرهبان. في سياق هذا المناخ الذي أشاع الحيوية في الفكر والوجدان وخلق تفاعلا حضاريا شاذا، انتقلت العلوم الفلسفية في أوائل القرن الخامس الهجري إلى مستوى لم تعرفه بقية الإمارات الأندلسية.

فإذا كانت ممارسة علوم التعاليم والطب والمنطق قد انتشرت في معظم هذه الإمارات بعد فتنة قرطبة سنة 399هـ (وتميزت طليطلة واشبيلية بمنزلة عظيمة في هذه الممارسة) إلا أن سرقسطة وحدها قد انفردت بأعمال رائدة في علم الطبيعة وما بعد الطبيعة وتفردت بممارسة أمرائها لهذه العلوم الفلسفية وتأليفهم فيها عن علم واتقان. فأبو عامر ابن الأمير بن هود اشتهر بعلم المنطق «والعناية بالعلم الطبيعي والعلم الإلاهي» كما يقول صاعد وأبو الفضل حسداي الذي أشرنا إلى علمه بالمنطق ومراتب في العلم الطبيعي كان «من ساكني مدينة سرقسطة ومن بيت شرف اليهود بالأندلس»(39).

بيد أن الوضعية في الأندلس عموما لم تستقر أحوالها. فالسياسة الواقعية لم تستطع أن تصمد طويلا أمام حركة الاسترداد. والصراعات بين الإمارات أنهكت القدرة الدفاعية لديها. وقد لاحظ صاعد أثر هذه

---

38) اختلف المؤرخون في تقييم سياسة ملوك الطوائف في الأندلس. فدوزي بالغ في تمجيد هذه السياسة ونسبتها لروح التسامح والتمدن (مقابل بداوة المرابطين وتعصبهم) انظر دراسته الكلاسيكية:

- Recherche sur l'histoire et la litterature de l'espagne pendant le Moyen age - 3e edit - Maison Neuve - Paris 1881.

بينما انتقد عبد الله عنان هذه السياسة وألح على نقائصها ونتائجها السلبية على مصير الإسلام في الأندلس وإن التمس لبعض هؤلاء الأمراء (كأمراء بني هود) الأعذار. كما أنه لم يتردد في انتقاد المعاملة السيئة التي تعرض لها بعضهم — خاصة المعتمد بن عباد - أثناء السيطرة المرابطية على الأندلس. انظر دراسته الشائعة: «دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي «ط 2 القاهرة 1959». وهي قسم من تأريخ شامل للأندلس يغلب عليه التقييم الديني للوقائع.

39) انظر هامش (25).

الوضعية على ممارسة العلوم. فاشتغال «الخواطر بما دهم الثغور من تغلب المشركين عاما فعاما على أطرافها وضعف أهلها عن مدافعتهم عنها قلل طلاب العلم وصيرهم أفرادا بالأندلس»(40). ففي سنة 452هـ (1060م) حاصر فرناندو ملك قشتالة سرقسطة وأرغم أميرها المقتدر بن هود على دفع جزية سنوية ضخمة.

وبعد فترة الإذلال والابتزاز المالي (لمعظم الإمارات الإسلامية) التي امتدت سنوات تقلصت مساحة نفوذها وأصبحت مدنها تشبه الحصن الدائم المتأهب لصد العدوان. تمكن ألفونسو ملك قشتالة من الاستيلاء عنوة على طليطلة في فاتح شهر صفر سنة 478هـ (25 مايو 1085م). وبدا أن نفس المصير كان ينتظر سائر الإمارات لولا النجاح الذي حققه التحالف المرابطي الأندلسي في موقعة الزلاقة سنة 479هـ (1086م).

إن ابن باجة نشأ في هذه الفترة الحرجة، ونال بشعره الحظوة في قصور بني هود، لكنه شاطر العلماء والأدباء الأندلسيين نقمتهم على ملوك الطوائف (وأشار إلى ذلك في تدبير المتوحد(41). فذاعت شهرته في مجالس ابن تيفلويت الأمير المرابطي على سرقسطة منذ سنة 503هـ (1110م) كشاعر وملحن(42). ولما كانت الفترة الفاصلة بين سنة 503هـ ـ و512هـ فترة حاسمة في التكوين الفلسفي والعلمي لابن باجة

---

40) صاعد ـ طبقات الأمم ـ ص. 165. وقد نبه صاعد إلى أن حال المشرق لا يقل سوءا في زمنه عن حال الأندلس: «فلم يزل الناس يزهدون في العلم ويشتغلون عنه بتراكم الفتن إلى أن كاد العلم يرتفع في زمننا هذا...» [ص 129].

41) من الإشارات التي تدل على هذه النقمة قوله في معرض كلامه عن ظاهرة التعلق الشديد باللباس والمبالغة فيه وقد سمي أهلها بالمتجملين «وتلقب هذه السيرة بالتجمل» أن ذلك كان «في هذه البلاد في سيرة ملوك الطوائف أكثر». [تدبير المتوحد ـ ص/ رسائل ابن باجة الإلاهية ـ تـ. ماجد تحري ـ ص 64].

42) قدم ابن خلدون وصفا لأحد هذه المجالس أطرب فيها ابن باجة الأمير بن تيفلويت وأخرجه عن طوره.

مقدمة ابن خلدون ـ ج 3 ـ تحقيق على عبد الواحد وافي ـ دار نهضة مصر القاهرة ـ ط 3 ـ 1981 ـ ص 1340. كما أن المقري أشار إلى قصائد نقل منها بعض الأبيات في مدح ابن باجة لابن تيفلويت ورثائه بعد وفاته [نفح الطيب ج 9 ـ من ص 231ـ 236] انظر هامش 24.

يصح القول بأن ابن باجة، أديب بني هود، أصبح حكيما في العهد المرابطي في الأندلس، بفضل المقاومة المرابطية الشرسة التي أجلت سقوط سرقسطة. لن نساجل الذين تحاملوا على الدولة المرابطية (مشارقة ومستشرقين). فنحن نعتقد أن المرابطين أنقذوا في تلك الفترة بأرواحهم حضارة كادت أن تفقد فرصتها الثمينة لتقديم مشروع فلسفي وعلمي سيمتد في الزمان والمكان.

وحينما سقطت سرقسطة خسر الأندلس موقعا لكنه لم يخسر كيانه الثقافي والديني الذي استمر في بقية الحواضر الآمنة. وإلى هذه الحواضر انتقل علماء وأدباء سرقسطة وكذا عامة سكانها. وقد تنقل ابن باجة في هذه الحواضر قبل أن يستقر في فاس وزيرا للمرابطين مدة طويلة (انتهت بوفاته)، ضمن زمرة من العلماء والأدباء الذين حفلت بهم قصور المرابطين في مراكش وفاس. وكان ابن باجة وابن زهر وابن وهيب أشهر الحكماء في هذه النخبة الأندلسية المحظوظة.

2 ـ تختصر عادة محنة ابن باجة في سجنه ونقمة خصومه. ويعتبر ابن أبي أصيبعة أن ابن باجة «بلي بمحن كثيرة وشناعات من العوام وقصدوا هلاكه مرات وسلمه الله منهم»(43) غير أن وقائع هذه المحنة كما وردت في المصادر القديمة لا تتسم بالوضوح وتحتمل التأويل.

إن أقدم واقعة تشير إليها المصادر، واقعة سجنه في حصن روطة، المقر الجديد للأمير عماد الدولة بن هود، وملجأه الأخير أمام المرابطين تحت حماية ملك أراجون. وقد تم هذا الاعتقال بعد سنة 503 بقليل، أثناء سفارة قام بها ابن باجة لدي هذا الأمير. وفي ذلك يقول خصمه الفتح بن خاقان شامتا: «ومن قلة عقلة» أنه «في مدة وزارته سفر بين الأمير أبي بكر رحمه الله تعالى وبين عماد الدولة بن هود»... «فآل به ذلك الانتقال

43) ابن أبي أصيبعة ـ عيون الأبناء ـ ص 102. انظر هامش 27.

إلى الاعتقال»(44)، ولا يبدو أن لهذا الاعتقال أية صلة بممارسة ابن باجة لعلوم الحكمة، فهو لم يشتهر بها بعد. وأبيات القائد أبو عمر بن ياسر في تحريض عماد الدولة على ابن باجة لا تفيد هذه الصلة.

فالتهمة الصريحة في هذه الأبيات هي تهمة أخلاقية سياسية، والكفر يفيد الكفر بالنعمة(45).

فعماد الدولة وحاشيته لم يستسيغوا في أزمتهم تحول ابن باجة أحد أعيان دولتهم لخدمة السادة الجدد بل والسفارة لهم ولصالحهم، ومن الطبيعي أن ينظر إلى سلوكه كخيانة وانتهازية حقيرة. لكن الاعتقال لم يستمر طويلا ولا ندري كيف تم إطلاق سراحه ونجاته من مصير مشؤوم كان ينتظره.

إلا أن المصادر تشير إلى اعتقال آخر(46)، تم في شاطبة وبأمر من الأمير المرابطين أبو إسحاق إبراهيم بن تاشفين. وقد حدد دانلوب(47) زمنه بين سنة 512هـ ـ 513هـ وكانت تهمته كما يقول خصومه هي تهمة «الزندقة». والأرجح أنها من صنع هؤلاء الخصوم والمنافسين اضطر المرابطون للتحقق منها في فترة أحرج معنوياتهم سقوط سرقسطة المدوي. لكن الاعتقال كان قصيرا، وتم إطلاق سراح ابن باجة بعد تدخل ابن رشد الجد (الفقيه المالكي الشهير وصاحب المكانة والمقام العظيم لدى المرابطين). ولا يمكن أن نستبعد أيضا صلة هذا الاعتقال بالشائعة (التي لمح إليها خصمه ابن خاقان) حول الطريقة الغير المشرفة لفرار ابن باجة من سرقسطة قبل سقوطها. لكن المصادر لا تشير بعد ذلك لأي اعتقال

---

44) أهم فقرات هجاء الفتح بن خاقان لابن باجة في كتابه «القلائد» نقلها المقري في نفح الطيب [والفقرة المشار إليها وردت في ص 9] ـ انظر هامش 24.

45) ابن سعيد ـ المغرب في حلى المغرب ج 2 ـ تحقيق شوقي ضيف ـ دار المعارف بمصر 1955 ـ ص 443 منها :

أعماد دولة هاشم قد أسعد المقدار في أسر العدو والكافر.

46) انظر إشارة ابن باجة لهذا الاعتقال في رسالته لابن الإمام هامش 6.

47) انظر ترجمة دانلوب لابن باجة في الموسوعة الإسلامية الطبعة الجديدة :

Encyclopedie de l'Islam - Nouvelle Edition - Paris 1971 + III.

أو متابعة أو محاكمة. بل إنها تسجل أن حظوة ابن باجة لدى المرابطين استمرت دون انقطاع إلى وفاته(48).

إن خصوم ابن باجة(49) الذين تتحدث عنهم المصادر ينحصرون في ثلاثة أعلام: ابن السيد البطليوسي، وأبو العلاء بن زهر، والفتح بن خاقان. وإذا كانت خصومة ابن السيد البطليوسي المتوفى سنة 512هـ (1127م) لم تتجاوز قدرا معقولا في مظهرها ونتائجها، فإن خصومة ابن زهر وابن خاقان استفحل أمرها وتحولت إلى عراء وحقد وتشهير. وقد نقل المقري فقرات من الهجاء والقذف المنحط الذي صدر عن ابن زهر وابن خاقان في شخص ابن باجة وطعنهما في تدينه وسلامة عقيدته. ويعتقد أنه لولا حماية مالك بن وهيب(50) ودعمه لابن باجة في بلاط المرابطين لحققت هذه الحملة العدائية غايتها أو بعض غايتها. لكن قصة تسميم ابن باجة(51) من طرف ابن زهر التي نقلها بعض الدارسين عن

---

48) المقري نفح الطيب ـ ج 9 ـ ص 240. انظر هامش 24.

49) إن عداء ابن زهر له ما يبرره في المناقشة العلمية بينه وبين ابن باجة. فقد نقل المقري بيتين لابن باجة يشككان في مهارة أبي العلاء بن زهر الطبية.

يا ملك الموت وابن زهر　　جاوزتهما الحد والكفاية

ترفقا بالورى قليلا　　في واحد منكما الكفاية

[نفح الطيب ـ ص 398 ـ 399. انظر هامش 24]. كما أن بلايثوس Palacios أشار إلى حادثة ذكرها ابن عربي في الفتوحات [طبعة القاهرة ـ ج 2 ـ ص 582] بين ابن باجة وابن زهر فقد امتحن كل واحد منهما الآخر في خبرته بالأعشاب الطبية وتفوق ابن زهر حينما بين بالتجربة جهل ابن باجة بنبات يثير شم زهره النزيف وتوقف جذوره هذا النزيف. انظر:

Asin Palacios - Avempace Botanico - Al - ANDAL - US V - 1940 - P 257.

50) يقارن دانلوب بين دور مالك بن وهيب في بلاط المرابطين ودور ابن طفيل في بلاط الموحدين. الأول قام بحماية ابن باجة والثاني قام بتقديم ابن رشد. انظر:

D. M Dunlop - Philosophical Predecessors and contemporaries of Ibn Bajjah - Islamic Quarterly - V : II 1955 P : 100 - 104.

51) من خلال إشارات ابن أبي أصيبعة وابن خلكان ردد بعض الدارسين قصة تسميم ابن باجة. فقد ذكر ابن أبي أصيبعة أنه توفي «شابا بمدينة فاس ودفن بها» [عيون الأنباء ج 3 ـ ص 102] ومن خلال ما يتبن في سيرته العلمية الفلسفية يستبعد أن يكون ابن باجة قد توفي شابا. =

المقــري تبدو مختلفــة. وكيفما كان شـــأن هــذه الخصومــة التي أثــارت الاهتمام بسبــب شـهرة أصحــابها، فإنها لا تعــدو أن تكون وليــد تنافــر شخصي محدود بسبب الطبع والتنافس. وظل ابــن باجة يتمتع رغم ذلك بصلات ودية مع الكثيرين وتتلمذ عليه عــدد من طلبة العلم كما كانت له مراسلات هامة مع صديقــه ابن حسداي وتلميذه ابن الإمام(52) والأرجح أن شكواه في رسالة الاتصال له(53) صلة بأعباء منصبه السياسي في فترة حرجة هي بداية النهاية للدولة المرابطية.

= ويذكــر ابن خلكان أنه تــوفي «مسموما في بــاذنجان بمدينــة فاس» [وفيات الأعيان ـــ المجلد الرابع ـ ص 430 ـ 431]. ويضيف المقري أن تسميــم ابن باجة نفده خادم ابــن زهر ابن معيوب أو ابن معتوب [نفح الطيب ـ ج 4 ـ تحقيق إحسان عباس ص 12].

لكن إذا صحت وفاة أبي العلاء بــن زهر سنة 525هـ. فإن الروايــة لا أساس لها كما قال المنجي الشملي. [حولــيــات الجامعـــة التونسيــة ـ عدد 1 ـ 1964 ـ ص 50 هامش 50]. والمستغرب أن المصـــادر الأندلسيــة تناقلــت قصص التسميــم لعدد مــن الأعلام في البــلاط المرابطي خلال هذه الفترة من بينها تسميم الصوفي أبي العباس بن العريف في باذنجان سنة 536هـ بأمر من الأمير المرابطي لكن بلاثيوس بين بطلان هذه الرواية انظر:

- Asin Palacios - Ibn ALARIF - traduit par F. cacallerea - Paris 1933 P : 6 - 7.

52) من بين الأسماء التي تــذكرها المصادر بالإضافــة إلى ابن الإمام وابن حسداي ممــن صاحب ابن باجة أو تتلمــذ عليه. ابن سهل الضرير الغرنــاطي المتوفي سنة 571هـ 1176/م [عمر فروخ دراســات قصــيــرة في الأدب والتاريـــخ والفلسفــة ـ بيــروت 1945 ـ ص 44] وابن عيسى التادلي المتوفى سنة 597هـ [ابن الأبار ـ التكملـة ـ ج 2 ـ القاهرة 1956]. كما أن المقري ينقل قصة غريبة عن وفاء ابن باجة لأحد أحبته تؤكد رقته وشاعريته [نفح الطيب ـ ج 9 ـ ص 237]. فقيل الكسوف فقبل تغنى فوق ضريحه ـ مخاطبا القمر:

«شقيقـــك غيـــب في لحــده وتشرق يابدر من بعده.

فهلا كسفت فكان الكسوف حـــــدادا علـــى فقــده»

فكسف القمر في الحال وعدت هــذه من نوادره. كما أن عددا مــن الأبيات الشعرية المنســوبة لابن باجة يفصح صنعتها وإشراقها عن الحدود التــي لم تتجاوزها محنته فرغم أنها تحمل آثار حزن دفين إلا أنها لا تعبر عن ما يشبه المأساة أو الكارثة [نفح بطيب ـ ج 6 ـ من ص 230 ـ 240].

53) يقول ابن باجة في رسالة الاتصال : «وصرفني عن إثباته على ذلك الوجه ضيق الوقت وتواتر الأشغال بما أنا سبيله» [رسائل ابن باجة الإلاهية ـ قام فخري ـ ص. 155]. ويقول أيضا. «...وجدت تــرتيب العبــارة في بعض مــواضع على غير الطــريق الأكمــل ولم يتسع الــوقت=

إن المحور الثاني لاستدراكنا يتعلق بالنص الباجي الذي عول عليه بنيس Pinès في مقاله فأدرجه مترجما إلى الفرنسية في صلب هذا المقال. والنص مقتبس من شرح المقالة السابعة من السماع الطبيعي لابن باجة (مخطوطة أكسفورد - البودليانا - يوكوك 206 - من و41 إلى و42 أ).

وله مقابل في مخطوطة برلين التي اكتشفت أخيرا (خزانة كراكف KRAKOW ببولونيا - رقم 6035 - من ورقة 42 وبه وورقة 43 ظ).

وبعد قيامنا بمقارنات لاحظنا أن بنيس Pinès حذف ثلاثة مقاطع في متن النص وقام بإدخال تعديل على مقطع آخر.

1 - حذف بنيس المقطع الآتي : «فلذلك ليس إذا تحرك جسم ما عن جسم آخر مسافة ما تحرك عن بعضه بعض تلك المسافة في ذلك الزمان ولا في أكثر منه إلا أن يكون المحرك ليس بأصغر محرك».

والحذف تم في ص 446 من ترجمة بنيس السطر السابع. والراجح أن الحذف مرده إلى أن هذا المقطع في مخطوطة أكسفورد يفتقر إلى الجملة «بعض تلك المسافة» وهي جملة وردت في مخطوطة برلين (ورقة 42 وجه) وبدونها يصبح المقطع ملتبسا.

---

=لتبديلها واعتمدت عليك في ذلك...» [نفس المصدر - ص 173] وفي خاتمة مفتقدة في نص الرسالة بمخطوطة أكسفورد يقول ابن باجة: «...أعزك الله أنا نازل إلى وهران وهناك يقل التشغيب ونستفصح هذا القول ونكتبه على وجه الكمال وأنفذ به إليك...»: [وهي خاتمة نسخة مخطوطة بتركيا. انظر :

Richard c Taylor - Neoplatonic texts in turkey. Institut Dominicain d'Etudes orientales du caire.

(Mélange 15 Mideo - Librairie du liban 1982 - P 255) (5).

وقد تنبه ابن طفيل إلى هذه الخاتمة فسجل ملاحظته عليها قائلا: «ووعد بأن يصف ما ينبغي أن يكون حال السعداء عند ذلك بقول مبين... ولم يفعل الرجل شيئا من ذلك ولا وفى بهذه العهدة منعه عن ذلك ما ذكره من ضيق الوقت واشتغال بالنزول إلى وهران» حي بن يقظان - تأليف نصري نادر - ص 19]. وموقع ابن باجة كوزير يجعل انشغاله وضيق وقته والتشغيب الذي أفسد تأليفه يفهم في سياق ما عرفته البلاد من صراعات وفتن داخلية في إمارة علي بن يوسف (500 هـ - 537هـ).

2 ـ حذف المقطع : «لأنه إن لحق عنه كلال فمن شأنه أن يحرك المتحرك المتحرك وقد فرضناه لا يحرك أصلا».

والحذف تم في ص 447 من ترجمة بنيس (سطر 20). والراجح أن هذا الحذف يرجع إلى أن مخطوطة أكسفورد ورد فيها «المتحرك» بدلا من «المحرك» الذي ورد في مخطوطة برلين. (ورقة 42 وبه) وقد لاحظ بنيس أن نسخة أكسفورد يصعب فيها التمييز بين المحرك والمتحرك.

3 ـ حذف المقطع : «فهو» أي الهباء «في الهواء بالقسم ولذلك يبطىء ما عرض شكله في الغوص في الماء. لأنه يلقاه من الماء أكثر فلا يقدر على تحريك ذلك القدر».

والحذف تم في ترجمة بنيس في ص 448 السطر قبل الأخير. وخطورة هذا الحذف أنه يسقط ما يمهد للفقرة الأخيرة من النص. الفقرة التي تتناول نظرية ابن باجة في المقاومة بين الجسم والملاء الذي يتحرك فيه. ولا نرى سببا يعلل هذا الحذف. فالمقطع موجود في مخطوطة أكسفورد التي عول عليها بنيس في ترجمته لهذا النص.

4 ـ تعديل أدخله بنيس في ترجمته (ص 447 سطر 20 ـ 23) على مقطع في النص ليصبح في ترجمته «ولذلك بكل الحيوان خاصة لأن المتحرك فيه يتحرك عن المحرك الأول في أكثر الوقت خارجا عن طبيعته فهو» بدوره «يحرك المحرك» بينما يرد هذا المقطع في مخطوطة أكسفورد:
«ولذلك بكل الحيوان خاصة : لأن المحرك فيه يتحرك عن المتحرك الأول فيه أكثر الوقت خارجا عن طبيعته فهو يحرك المتحرك...» (ورقة 41 وجه).

وتعديل بنيس ينسجم مع نص المقطع في مخطوطة برلين (42 و) غير أن الدلالة لا تختلف في الحالتين. لأن «المتحرك الأول» في الحيوان هو ذاته «المحرك الأولى» كما يتبين ذلك في الورقة الممهدة للنص (40 ب 41 أ) في مخطوطة أكسفورد عند حديثه عن الروح الغريزي في الحيوان كمحرك ومتحرك.

يلاحـظ بعد ذلـك أن بنيس Pinès يحلل هـذا النص في ضـوء كتاب الطبيعة لأرسطـو (أو السماع الطبيعي كما عرف عند المسلمين) فـالقول الباجي قول شـارح. وإدراكه لا يتم إلا في سياق الكتاب الذي يتناوله هذا الشرح إلا أن كتاب الطبيعة الذي اعتمده بنيس في هذا التحليل هو الكتاب المترجم حديثا وأغفل الترجمة العربية المشرقية التي يرتبط بها شرح ابن باجـة. ورغم أن هـذه الترجمة العربيـة المشرقية كـانت متعـددة، إلى أن أشهرها وأكثرها ذيوعا ترجمة إسحق بن حنين في القرن الثالث الهجري (التاسـع الميلادي)(54).

تتضـح لنا أهمية هذه الملاحظة في فحـص مفهوم «القوة» في نص ابن باجة. فقد حـاول بنيس أن يستخـلص هذا المفهوم من لفـظ «الدينامي» Dynamie في العديد من مقاطع المقالـة السابعة من الطبيعة لأرسطو. حيث يرد هذا اللفظ بمعنى الفعل المحرك أو الطـاقة المحركة الذي ينفصل عن التقابل الأرسطي «ما بالقوة» و«ما بالفعل»(55).

والواقع أن الترجمة العربية لإسحـق بن حنين استعملت لفظ «القوة» وميزته عن «ما بالقوة» (في الباب الخامس من المقالة السـابعة)(56). ولفظ «القوة» في المعجمية العربية يفيد الطـاقة والاحتمـال، فـقـوي على الأمـر أي طاقه واحتمله بعد عجز، كما يفيـد اشتقاقها الفعل والمواجهـة: قـاوي مقـاواة، غالبـه في القـوة، فهو لفـظ يسمح بالتمييـز والجمـع بيـن الدلالتـيـن في آن واحـد.

والإشكال الذي تثيره الدلاليات للفظ القـوة: القوة كاحتمال واستعداد والقوة كفعل وكمـواجهة، كان إشكالا حاضرا في الفكـر الفلسفي المشرقي قبل ظهور ابـن باجة. فأبو حامـد الغزالي (المتـوفي 505هـ / 1111م) في

54) أرسطو طاليس ـ الطبيعـة ـ ترجمة إسحـق حنين مع شروح : ابن السمح وابن عدي ومتى بن يونس وأبي الفرج ابن الطيب ـ ج 1 ـ ج 2 ـ حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي ـ المكتبة العربية. الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة 1959م.

55) مقال بنيس (هامش 1) ـ ص 450.

56) أرسطو طاليس ـ (هامش 54) ـ ج 2 ـ ص 793.

«معيار العلم» عرض هذا الإشكال: فاسم القوة «قد يطلق على معنى آخر فيلتبس ب«القوة» التي تقابل «الفعل». ولرفع هذا الالتباس حاول الغزالي بيان الدلالتين وتميزهما عبر وجوه:

1 ـ فـالقوة «بإزاء الفعل تنتهـي مهما صار الشيء بالفعل» أمـا القوة التي تفيد الاستعداد والقبول فتبقى «موجودة في حالة كونها فاعلة».

2 ـ أن القـوة الفاعلـة «لا يوصـف بها إلا المبدأ المحـرك»، أما القـوة الثانية فيوصف بها «في الأكثر الأمر المنفعل».

3 ـ أن الفعل الذي بإزاء القوة الفاعلـة له «نسبة استحالة أو كون أو حـركـة إلى مبدأ لا ينفعـل بها». أمـا الفعـل الـذي بإزاء القـوة الأخـرى فيوصف به «كل شيء من قبيل الموجودات الحاصلة»(57).

نخلـص إلى أن القـوة بـإزاء الفعـل مبـدأ للحركـة، مبـدأ محـرك يتلاشـى، والقـوة بـإزاء الانفعـال والقبـول مبـدأ لكـل فعـل ووجـود حاصل يتصـف بالاستمـرار وإن لـم يتحقق الفعل والـوجـود. تعارض بيـن معنـى استقرائـي تجـريبي كمـي للقـوة الفاعلـة المحـركـة، ومعـنى بـاطني افـتراضي كيفي للقـوة المحـركـة في الأجسـام المنفعلـة والفاعلـة.

ويتبين الغزالي أن رفض الأشاعرة للعلية يتعلـق أساسا برفض «العلة الفاعلـة»، أي رفض العلة كقوة بـإزاء الفعل. «كقوة النـار على الإحراق». فالله تعـالى هو الذي يخلق «الإحـراق عند وقوع اللقاء بين القطـن والنار مثلا بحكـم إجراء الله تعـالى العادة»(58). أما العلـة التي تفيـد القوة على القبـول، أي الاستعداد لتقبـل الفعل، فعـدِّلـوا معنـاها بما يفيـد الجواز المطلـق.

إن تردد الدلالتين للفـظ القوة في الشرح الباجي لـه صلة بهذا الحقل المعجمـي العـربي ـ المشـائي، وهو مـا يفسر تمسكه المتميـز بالـدلالـة

57) أبو حامد الغـزالي ـ معيار العلم ـ تحقيق سليمـان دنيا ـ دار المعـارف مصر 1961. [من ص 332 إلى ص 333].

58) نفس المصدر ـ ص 334.

الحسية التجريبية (للقوة) في الديناميكا وتجاهل غيرها عند فحصه للعلاقة بين المحرك والمتحرك.

وتتضح أيضا أهمية الترجمة العربية المشرقية في مسألتين نبه إليهما بنيس Pinès : مسألة الانفصال عن القول الأرسطي في الديناميكا، ومسألة الإضافة العلمية التي قدمها ابن باجة في نصه. فالشروح والتعقيبات على هذه الترجمة تنير المسألتين وتغني مرجعية المقارنة التي ظلت على الدوام في مقال بنيس ـ تنحصر في أقوال الشراح الثلاثة : الاسكندر الأفروديسي، ويحي النحوي Jean Philopon وسمبلقيوس Simplicius (59) رغم الأولوية التي يحتفظ بها هؤلاء الشراح الثلاثة وحضورهم الصريح والقوي في شروح ابن باجة ورسائله.

إن الانفصال عن القول الأرسطي في الديناميكا لا تخفى ملامحه في الشرح المشرقي ـ العربي قبل ابن باجة. فمن بين الشروح التي ذيلت بها ترجمة اسحق بن حنين شرح أبي الفرج عبد الله بن الطيب (المتوفي سنة 435هـ). وهو شرح تميز في هامش الباب الخامس من المقالة السابعة باعتراض تصحيحي على قانون التناسب الأرسطي في الديناميكا: «فالصحيح إن تضاعفت القوة يوجب أن يتحرك ذلك الشيء في أقل من نصف الزمان، وكذلك إن تضاعفت القوة وتضاعف الثقل فإنه لا يجب أن يتضاعف مقدار التحريك، بل يجب أن يكون الثقل أكبر «ويستدل ابن الطيب بملاحظة ما يجري في حمل الأثقال»، فإن الرجلين إذا حمل كل واحد منهما مائة رطل، وكان ذلك أقصى ما يحملانه، فإنهما إذا اجتمعا على حمل شيء حملا أكثر من مائة رطل(60) «إن.هذا النزوع التصحيحي صاحبته قراءة سجالية للسماع الطبيعي في نطاق الصراع الكلامي ـ الفلسفي في الإسلام. وقد نشأ عن ذلك أضخم تعديل أصاب هذا الكتاب في تأليف ابن سينا. فالسماع الطبيعي في الشفا يكاد يصبح كتابا مستقلا

59) مقال بنيس (هامش 1) ص : 453ـ 456ـ 458ـ 464ـ 465.

60) أرسطو طاليس ـ الطبعة ـ ج 2 (هامش 54) ـ ص 796.

ومنفصلا عن الكتاب الأرسطي المعروف بهذا الاسم. وفي سياق القراءة السجالية لابن سينا (المتوفي سنة 428هـ / 1037م) تظهر فكرة «كلال المحرك» بفعل «المتحرك» (الفكرة التي بلورها ابن باجة في نصه ونقلها من العرض الغامض لدى الشراح الثلاثة إلى الوضوح والتدقيق العلمي المتميز كما بين ذلك بنيس في مقاله).

فابن سينا عرض لهذه الفكرة في معرض نقضه للقائلين بالخلاء. فقد قدمها كاحتمال محال يلزم عن غياب الملاء المقاوم للجسم المتحرك حركة قسرية.

فالقوة «إذا وجدت في الجسم»، فإما أن تبقى أو تعدم. فإن بقيت «فالحركة تبقى دائما» وإن «عدمت أو إن ضعفت» فالأمر لا يخلو: إما أن القوة «تعدم أو تضعف عن سبب» أو تعدم أو تضعف «لذاتها» (...) ويستحيل أن تعدم لذاتها لأن «ما يستحق العدم لذاته يمتنع وجوده زمانا».

«وإن عدمت بسبب» فإن أن يكون ذلك السبب «في الجسم المتحرك أو يكون في غيره» فإن كان في الجسم المتحرك «وقد كان غير سبب لذلك بالفعل عند أول الحركة، بل كان مغلوبا، ثم صار سببا وغالبا» فلكونه كذلك «سبب آخر، والأمر في ذلك يتسلسل إلى غير نهاية» فإن كان «السبب خارجا عن الجسم أو كان المعين للسبب الذي في الجسم. فيجب أن يكون الفاعل أو المعين مما يفعل بملاقاة أو يكون يفعل بغير ملاقاة». فإن كاد السبب يفعل بملاقاة الجسم المتحرك. «فهو جسم يلاقي المتحرك. فلا يكون في الخلاء المحض هذا السبب فالحركة القسرية لا تفتر في الخلاء المحض ولا تقف»، وإن كاد السبب لا يفعل بملاقاة الجسم المتحرك، «بل يكون شيئا من الأشياء يؤثر على المباينة فما باله لم يؤثر في أول الأمر» ويكون الكلام عليه «كالكلام في السبب لو كان في الجسم».

ويخلص ابن سينا بعد إبطاله للاحتمالين : إعدام القوة بسبب في المتحرك أو بسبب خارج المتحرك إلى نفي الخلاء وإثبات الملاء. لأن

«المقاومات على الاتصال هو الذي يسقط هذه القوة ويفسدها وهذا لا يمكن إلا أن لا تكون الحركة في الخلاء الصرف»(61).

ويبدو أن لهذا الاحتمال «كلال المحرك بفعل المتحرك» الذي أشار إليه ابن سينا قد اتخذ مظهرا إيجابيا عند مثبتي الخلاء في الإسلام. فيحيى بن عدي (المتوفي سنة 364هـ) في شرحه على السماع يرد على التحيرات الواردة في عدم جواز أن تكون «الحركة في الخلاء في زمان وأنه لا يكون فيها الأسرع والبطيء» بقوله: «فجائز أيضا أن تكون الحركة المستقيمة في الخلاء في زمان، ويكون فيها الأسرع والأبطأ من قبل فضل القوة لا من قبل خرق الأجسام»(62) ففضل القوة هو ما تبقى، فالقوة تتناقص بفعل التحرك في ذاته في غياب آية مقاومة خارجية. وليس من الصدفة أن ابن باجة استعمل في تفسير نظريته في كلال المحرك والمتحرك لفظة «الفضل» ذاتها: «غير أن المحرك تفضل قوته ولذلك يحركه» «إذا كان محرك يحرك متحركا وكان يتحرك عنه، إلا أن قوته تفضل عليه فضلا كبيرا، أمكن أن يكون بعضه يحرك ذلك المتحرك في ذلك الزمان قدرا مناسبا لقدره عند المحرك...»(63).

ولم يكن تعرف ابن باجة على مذهب الخلاء قاصرا على ما ورد في السماع وشروح السماع. فالمذهب كان شائعا في الأندلس منسوبا لمحمد بن زكريا الرازي الطبيب. فابن حزم المتوفى سنة 456هـ يؤكد أن هذا المذهب كان «كالغالب على ملحدي أهل زماننا»(64)، وخصص له ردودا مسهبة... فيبدو أن استنباط ابن باجة نشأ عن ملاحظة تصحيحية

---

61) ابن سينا ـ السماع الطبيعي ـ الشفا ـ تحقيق سعيد زايد (مراجعة إبراهيم مدكور). الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة 1983 ـ ص 134.

وابن سينا يشارك أيضا في تصحيح قانون التناسب الأرسطي في الديناميكا الوارد في الباب الخامس من المقالة السابعة من الطبيعة لأرسطو) ويقدم مثال «السفينة التي تجرها مائة نفس في يوم واحد فرسخين: فلا يلزم أن يقدر الخمسون لا محالة على نقلها شيئا» [ص 331].

62) أرسطو طاليس ـ الطبيعة ج 1 (هامش 54) ـ ص 396.

63) انظر نص ابن باجة في الملحق.

64) ابن حزم ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ ج 1 ـ دار المعرفة ـ بيروت 1975 ـ ص 25.

للقول الأرسطي تبلورت في الشروح المتعاقبة وفي سياق السجال مع أهل الخلاء وخصوم النظر الطبيعي المشائي. فحاول أن يقدم نظرية فريدة تمنح للمتحرك دورا في تقدير القوة المحركة وكلالها. وكذا في تقدير المقاومة التي يلقاها في الماء أو الهواء. إن الملاحظة والسجال رفعا في هذه الديناميكا من شأن المتحرك. بينما ظلت المشائية المدرسية تلح على المحرك والمواد المقاومة في الحركة القسرية.

إن هذا المعنى لا يغيب تماما في مقال بنيس s. Pinès . فقد أشار في أحد هوامشه إلى أن نظرية ابن باجة في المقاومة التي ناهضها ابن رشد - إذا كانت لها ممهدات في شرح الطبيعة ليحي النحوي فإنها تنسجم أيضا مع عرض سجالي لابن سينا وأبي البركات البغدادي (المعاصر لابن باجة) مع مذهب الخلاء. فهي تقدم كرد على حجة من حجج أرسطو في نفي الخلاء. لكن ينيس استثني ابن باجة من أية صلة بهذا السجال(65).

في ضوء هذه الملاحظات لقدم نص ابن باجة العربي (الذي ترجمته بنيس) كملحق لهذا الاستدراك ونسجل أن ابن باجة في هذا النص كما بين ذلك بنيس قد قدم بالإضافة إلى ما ذكر تمهيدا لا سابقة له لقانون حركة الجسم على السطح المنحي (علاقة هذه الحركة المنحدرة بزاوية الانحناء). ونسجل ما أثبته مودي E.A. Moady(66) (وأكده بنيس في مقاله) من أن نظر ابن باجة في الديناميكا عموما نظر يستشرف المستقبل. فهو أقرب إلى نظر جاليليو ونيوتون في الفيزياء ونظر ديكارت ولا يبنتز في الفلسفة الطبيعية(67).

---

65) مقال بنيس (هامش 1) - ص 464 - 465 [تهميش بنيس رقم 52].

66) انظر :

ERNEST. A. MOODY - GALILEO And avempace Dynamics of the Leaning tower experiment. Journal of the History of Ideas - XII - 1951.

قد بين بنيس في مقدمة مقاله (ص 443) أهمية هذه الدراسة وأن نقصها يكمن في تعويلها فقط على فقرة باجية اقتبست من شروحه ووردت في الشرح الكبير للطبيعة لابن رشد والفقرة تتعلق بنظرية ابن باجة في المقاومة ويختتم بها نص ابن باجة الذي ترجمه بنيس. (ص 448 - تهميش رقم 26).

67) مقال بنيس (هامش 1) ص : 460 - 462 - 463 - 468.

(فإذن لكل متحرك قوة أولي تحركه لا يحركه أقل منها، ولكل محرك جسم متحـــرك عنه بـالقوة لا يتحرك عنـه أعظـم منـه. فلذلـك يوجـد أصغر محـــرك ولا يوجـد أعظم ويوجـــد أعظـم متحـرك ولا يـــوجـد أصـغر.

فلذلك ليس إذا تحرك جســم ما عن جسم آخر مسافـة ما تحرك عن بعضه بعـض تلك المسافـة في ذلك الـزمان ولا في أكثر منـه إلا أن يكون المحرك ليس بأصـغر محرك.

فأما إذا ضوعف المحـرك لزم ضرورة أن يحرك المتحرك حركة أسرع ومسافـة أطول. فـلأن المحرك والمتحرك إذا كـانا جسمين فـإن المتحرك ضرورة حركته عنــه غير طبيعية. فإن كان كل واحد منهما عنـد صاحبه أولا فكل واحد منهما يحرك صـــاحبه غير أن المحرك تفضل قوتـه ولذلك يحركه. ولأنه يتحـرك عن المتحرك لذلـك يكل عن تحريك المتحـرك. فإن فرقا بين كلال المتحـرك عند تحريكه المحرك وبين كلاله الـلاحق له من ذاته.

فلذلك إذا كــان محرك يحرك متحركا وكان يتحرك عنــه، إلا أن قوته تفضل عليه فضـــلا كبيرا، أمكن أن يكون بعضه يحرك ذلـك المتحرك في ذلك الزمان قدرا مناسبا لقدره عند المحرك. ولايزال يقسم المتحرك إلى أن تبلغ ضرورة إلى قـدر ما لا يحرك المحرك. فـذلك لا يستمـر تحركه على نسبة لأنــه لا يلحق عنــه كلال للمحــرك. فلذلـك يحركه مــا دام المحرك يتحرك.

ولذلك إذا حرك محرك قنطار في يوم فـرسخا، حرك نصف قنطار في يوم فرسـخين، وكذلك ليس يلزم أن يحرك درهما مسافة تناسب الفرسـخ على نسبة القنطار إلى الدرهم بالتكافؤ، بل يحركه ما دام المحرك يتحرك. ولا يلحق عنه كــلال أصلا. لأنه إن لحق عنه كلال فمـن شأنه أن يحرك المحرك وقـد فرضناه لا يحرك أصلا. ولـذلك يكل الحيوان خـاصة لأن المحرك فيه يتحرك عن المتحرك الأول في أكثر الـوقت خارجا عن طبيعته فهو يحرك المحرك.

وكذلك يلحق الكلال المنحدر أبطأ من لحاقه الصاعد. وكلما كان المنحدر أقرب إلى العمود كان الانحدار أسهل حتى يكون بحيث لا يلحق عنه كلال محسوس. وإنما تتفاضل سرعة لحاق الكلال في المنحدرات على حسب عظم الزاوية التي يحيط بها الخط الذي عليه ينحدر المنحدر مع العمود الساقط على الأفق من ذلك المكان. فمتى كانت الزاوية أعظم كان الانحدار أعسر، ومتى كانت أصغر كان الانحدار أسهل.

ولذلك ليس أيضا تستمر النسبة بين المحرك والمتحرك. لأنه إن كان آب يحرك حـ د، فنصفه هو عظم آه يحرك نصف جـ د، وهو جزء وربعه وهو عظم ا ط يحرك ربع جـ د إلا أنه لا تستمر النسبة بعينها بل قد ينتهي إلى عظم لا يحرك شيئا أصلا.

فأما الأجسام الطبيعية، فما كان منها بسيطا فليس يلحقه كلال. إذ المحرك «القريب» هناك غير متحرك والمتحرك غير محرك. لأنه ليس بمضاد ولا بمغالب بل هو مناسب. ولذلك الطبيعة التي يحركها الغالب فيها كالعسل وما جري مجراه إذا أدمنت الحركة فسدت. لأن أجزائها تتباين بالحركة فتفسد، اللهم إلا ما كان امتزاجها لا ينحل إلا في زمان أطول من زمان الحركة.

ولما كان كل متحرك فإنما يتحرك على جسم، وكان المتحرك على استقامة يتحرك في أحد الأسطقسين، وهو الماء والهواء، فإن في هذين تكون الحركة فهو ضرورة يحرك الهواء والماء مع تحركه فيه.

والهواء مثلا ينفعل عن المتحرك. ففي المتحرك قوة محركة. ولذلك يجول الهباء في الهواء ولا ينزل بذاته. لأنه لا قوة فيه على تحريك الهواء. وإن كانت فيه قوة على التحرك إلى مكانه الطبيعي. فهو في الهواء بالقسم. ولذلك يبطىء ما عرض شكله في الغوص في الماء لأنه يلقاه من الماء أكثر فلا يقدر على تحريك ذلك القدر.

وهذه المقاومة التي بين الملاء والجسم المتحرك فيه هي التي ناسب بينها أرسطو وبين قوة الخلاء في الرابعة...

من ورقة 41 أ ـ إلى ورقة 42 أ.
(مخطوطة أكسفور ـ يوكوك 206).
الورقتان 42 ـ و43 ب.
(مخطوطة برلين ـ كراكوف ـ 60.35).

المحور الثالث والأخير في استدراكنا على مقال بنيس يتعلق بمسألة الحركة في المتن الباجي.

فالمعروف أن بنيس Pinès مستشرق تفرغ لدراسة الفلسفة الطبيعية لدى المتكلمين وفلاسفة الإسلام: مذهب الذرة الأشعري ـ الآراء الطبيعية لأبي البركات البغدادي وأخيرا الآراء الطبيعية لابن باجة... وهو في كل ذلك يحصر بحثه في قضايا طبيعية خالصة. غير أن هذه المنهجية قد توهم بانفصال هذه القضايا عن المقاصد الفلسفية والكلامية ـ ويتضح ذلك في مقال بنيس الذي نستدرك عليه ـ رغم أن الانفصال هو انفصال نسبي، فالاتصال عميق بين هذه القضايا وهذه المقاصد.

إن السياق الذي سنفحص فيه ملامح هذا الاتصال المفقود في مقال بنيس هو سياق المتن الباجي. نعم، إن هذا المتن لا ييسر هذه المهمة. فنصوصه المخطوطة تخلو من أي تأليف فلسفي شامل، في مقام مؤلفات ابن سينا وابن رشد (فتغلب عليه الأقوال والرسائل والمقالات المتفاوتة والمختلفة). كما أن هذه النصوص تنقسم إلى عوالم مختلفة: المقال العلمي ـ التعليق المنطقي ـ الشرح الطبيعي ـ الرسالة الفلسفية... ورغم ذلك فمن الممكن الإمساك بخيوط الاتصال في نطاق هذا المتن خاصة اتصال الشروح بالرسائل عبر المقدمات الباجية في أهم رسائله(68).

---

68) هذا الاتصال الذي تجاهلته معظم الدراسات لم يوفق معن زيادة في إدراك مستوياته.فنزع إلى تأويل قضايا السيكولوجيا الباجية تأويلا فزيائيا آليا. انظر مسألة الإنسان في دراسته (هامشا رقم 26) الفصل الثاني من ص 1118.

ففي مدخل كتاب النفس يضع ابن باجة تمهيدا استدلاليا مقتبسا من السماع الطبيعي لإثبات أن النفس استكمال «أجسم طبيعي متحرك بآلات». وفي هذا التمهيد تحضر قضية المحرك والمتحرك.

فلما كان «كل متحرك فله محرك» لم يخل المحرك أن يكون أما خارج المتحرك «كأكثر الأجسام الصناعية»، وأما أن يكون «محركها فيها» كسائر الأجسام الطبيعية. ذلك أن الجسم الطبيعي «مؤلف من محرك ومتحرك».

والمحركات في الأجسام صور. والصور إما أن تكون «صناعية أو طبيعية» وهي بالجملة «كمالات الأجسام التي فيها» كما أنها «استكمالات الأجسام» بمعنى أنها كمالات متمكنة فيها.

وهذه الاستكمالات ضروب: منها ما يفعل فعلها في الموجودات «دون أن تتحرك بالذات» ومنها «ما تفعل أفعالها وهي تنفعل».

وذوات الأنفس تتميز عن غيرها من الأجسام الطبيعية بكون المتحرك «ذو صورة له من أجلها فعل ما» والمحرك فيها» يحرك حركتين حركة للطبيعة وحركة مضادة للطبيعة.

كما تتميز ذوات الأنفس بأن الصور فيها تحرك بآلات خلافا للجسم الطبيعي. فالصور منها ما يعتبر استكمالا «لجسم طبيعي لا يقترن فيه المحرك بالمتحرك بالذات» أي أنه جسم يتحرك «دون آلة بل يتحرك بجملته» ومنها ما يعتبر استكمالا «لجسم طبيعي متحرك بآلات». الأول يقال عليه «الطبيعة بخصوص والثاني يقال له نفس»(69).

من هذا الاستدلال نتبين أن قضية المحرك والمتحرك تنتقل إلى المستوى السيكولوجي وتندمج في مباحثه، وأن ملامح هذا الانتقال مبثوتة في شروح السماع الطبيعي لابن باجة. إن الاتصال الطبيعي بين المحرك والمتحرك يستمر في هذا الانتقال متماثلا: اتصال الصورة

---

69) ابن باجة ـ كتاب النفس ـ تحقيق محمد صغير المعصومي ـ مطبوعات المجمع العلمي العربي دمشق 1960م ـ الصفحات: 22ـ 23ـ 24ـ 27ـ 28.

ويتعين التنويه بتحقيق المعصومي وهوامشه المعمقة لهذا الكتاب.

بالهيولي اتصال الفعل بالانفعال والقوة بالفعل. لكنه اتصال يخلق إشكالية المفارقة. لأن التمايزات على المستوى السيكولوجي تبدأ في الظهور. فالنفس خلافا للمحرك الطبيعي الفيزيقي يوجد في المتحرك. صورة في المتحرك تحركه بآلات لكن ابن باجة في كتاب النفس حاول أن يحصر هذا التمايز في نطاق وظائف النفس البيولوجية. غير أنه كان من المحتم على ابن باجة، كسائر المشائين، أن يواجه معنى آخر لهذا التمايز أو المفارقة: المعنى الجوهري كما تلمح إليه بغموض المقالة الأخيرة من كتاب النفس لأرسطو، والمقالة الأخيرة من النيقوماخوس.

غير أن فحص هذا المعنى إذا كان قد بدأ نظريا في قوله في القوة الناطقة(70) فإن ابن باجة أشار إليه في شروحه الطبيعية، خاصة شرحه على الكون والفساد. وفي هذا الفحص عول ابن باجة علي مفهوم «المحرك الأول» الذي تناوله في شرح المقالة السابعة والثامنة من السماع ففي مدخل رسالة الوداع نجد الاستدلال الآتي: فقد تبين أن كل متحرك فهو منقسم وأن ما لا ينقسم فليس يمكن أن يتحرك.

فكل متحرك إما أنه «جسم» أو «قوة في جسم».

وهذه المقدمة في شرح المقالات الأولى من السماع ونبه إليها في رسالته لابن حسداي، وهي مقدمة لتصور ما لا يتحرك بالذات. أي ما ليس جسما أو قوة في جسم، والذي تكون حركته بالعرض فقط.

والمقدمة الثانية هي أن «كل متحرك فله محرك». والمحرك كما تعددت معانيه في السماع الطبيعي قد يكون «جسما وقد يكون لا جسما ولا قوة جسمانية». والمحرك إذا كان «غير جسم» فإنه «يحرك ولا يتحرك».

إن ما لا يتحرك ويحرك كما تبين في المقدمتين هو المحرك الأول ضرورة. وقد تبين في السماع (شرح المقالة السابعة) «على كم وجه يقال المحرك الأول» منها أنه «محرك الحركة الأولى» أي الله، وليس القول فيه

---

70) قول يرد في نهاية كتاب النفس ونصه في مخطوطه برلين التي لم يعتمدها المعصومي في تحقيقه. (انظر حول هذه المخطوطة هامشنا رقم 35).

«بلائق بهذا الغرض». ومنها أنه «القول على سائر الحركات الذاتية» وهو أيضا معنى ليس «بلائق بهذا الغرض» والمعنى اللائق بهذا الغرض هو معنى ثالث أشار إليه في شرح المقالة السابعة أي «المحرك الأول الذي هو متحرك بالعرض» (71).

إن هذا المحرك الأول اللاجسماني (فليس جسما ولا قوة في جسم) هو المحرك في الإنسان، بل هو الإنسان في ذاته. ففي رسالة الوداع يفحص «المحرك الأول في الإنسان على طريق الإجمال». وفي القول الذي يتلو رسالة الوداع يفحص «كيف يختص هذا المحرك الإنساني بجسم جسم، ولم يحرك هذا الجسم في هذا الوقت دون أن يحرك ذلك الآخر إذا كانت نسبته إليهما واحدة» (72).

بيد أن هذا الاتجاه من الطبيعة إلى النفس إلى العقل عبر المفاهيم الطبيعية سيلتقي بما بعد الطبيعة. ففي رسالة الاتصال يتبين هذا اللقاء في ربطه بين مفهوم الواحد ومفهوم المحرك الأول في الإنسان معتمدا في ذلك على القول المابعد الطبيعي لأرسطو والفارابي في دلالات الواحد. فمن هذا القول يخلص إلى أن الواحد بالعدد حينما يتعلق بالمعقول هو الواحد الذي يقصده سواء «دل عليه بلفظ واحد وكان معقولا لشيء واحد»، أو كان «معقولا لشيء واحد وإن دل عليه بقول مركب». لذلك فما به الإنسان واحد «لا يلحقه الحس»، وهو المحرك الأول فيه». لأن المحرك الأول في كل موجود «ما دام باقيا واحدا بعينه كان ذلك الموجود واحدا بعينه» (73) وقوي النفس يتجلى فيها هذا المحرك الأول الواحد. لكنه لا ينتقل إلى الفعل إلا في القوة الفكرية. القوة المحركة التي بها الإنسان

71) ابن باجة ـ رسالة الوداع ـ انظر : رسائل ابن باجة الإلاهية ـ (هامشنا 29) ص : 115 ـ 116.

72) ابن باجة ـ قول يتلو رسالة الوداع ـ رسائل ابن باجة الإلاهية (هامشنا 29) ـ ص 147 ـ 152.

73) ابن باجة ـ كلامه في اتصال العقل بالإنسان ـ رسائل ابن باجة الإلاهية (هامشنا 29). ص 156 ـ 157.

إنسانا بالفعل. ويبلغ هذا المحرك أقصى تجلياته حينما يصبح العقل عقلا بالفعل وهو المعقول بالفعل»(74).

إن هذا النظر في الإنسان الذي مهدت له مسألة الحركة في الشروح الطبيعية لا يقل خطورة عن نظر ابن باجة في قضايا الفيزياء. فنظره في الإنسان أثر في التراث الرشدي وامتد إلى التراث اللاتيني والعبري. واستدراكنا لا يقصد الخوض في هذا النظر وامتداداته ولكنه يقصد الإشارة إلى ما يمهد لهذا الخوض الضروري مستقبلا ليكتمل علمنا بموقع هذا الفيلسوف العالم ويتقلص الكسوف الذي أصابه في تاريخ الفلسفة والعلم في الغرب الإسلامي.

في خاتمة استدراكنا لابد أن تنوه بمقال بنيس Pinès الذي سمح بهذا الاستدراك، وننوه عموما بالمساهمة الاستشراقية. والمأمول أن تتوالى لدينا أبحاث ترقي إلى مستوى دقتها وعمقها وتصحح نقائصها المنهجية والتوثيقية لخلق تراكم معرفي إيجابي يتلافى السجال العقيم. ولن يتحقق ذلك ما لم نلتزم النظر العلمي المجرد فالناظر في كل علم عليه كما قال فيلسوفنا السرقسطي «أن ينظر فيما قاله القائل فإن كان بعيدا عن الصواب لم يثلب... بل يكتفي بأن يقف الناظر على موضع الغلط في ذلك القول فقط ويخلص الصواب إن كان في ذلك القول وإن كان يسيرا ويقضى على غير ذلك». وقد توخينا هذا النظر في حدود طاقتنا خلال هذا الاستدراك(75).

---

74) نفس المصدر ـ ص 160.

75) قول ابن باجة على بعض مقالات كتاب الحيوان ـ مخطوطة أكسفورد يوكوك 206 ورقة 90 وجه. ويضيف ابن باجة الحالة الأخرى للناظر في العلم وهي «أن ينظر في الأمر ويعطيه حقه من التحديد والتلخيص بقدر ما في طباع ذلك الأمر أو قدر ما في طبيعة الناظر في ذلك الأمر، أو يعطي قدر ما ظهر له من طبيعة ذلك الأمر بعد أن يعرف قدر ما أدركه وما فاته».

# الشعر الأندلسي ودوره الحضاري في الرؤية الاستشراقية

## دراسة مقارنة اميليوغارسياغومس وكراتشكوفسكي

د. عـلـي الغـزيـوي
كلية الآداب ـ فاس

### ـ مدخل : الأنـدلـس ملتقى العـوالـم :

إذا كان الـرأي السائد بين المهتمين بالأندلـس وتراثها الفكـري ينظر إليها باعتبـارها ملتقى لثلاثـة عوالم(1)، هي: العـالم العربي الإسـلامي، وأوربا، وأمـريكا، فـإن هذا البحـث يؤكد هـذه النظرة ثـم يتوسـع فيها لتشمل امتدادات تلـك العوالم في المكان والزمان والفكـر، فلا تقتصر مثلا على أوربا الغـربية، وإنما تتجاوزهـا إلى أروبا الشرقية، وإلى أجـزاء من آسيا، من خلال جهود المستشرقين في دراسة تراث الفردوس المفقود.

ولذلك كانت الأندلس وستظل تمثل بحق قطبا جاذبا لأبرز الحضارات العالمية في العصور الوسيطة والحديثـة، باعتبار أن الموضوع الأندلسي الإسباني إذا كـان يمس حسـاسياتنا الثقـافية والتـاريخية نحـن العرب المسلمين بكيفية مباشرة، وكذلـك الأمر بالنسبة للإسبان والبرتغـال، فإنه يمس أيضـا الحساسيات الثقـافية والحضـارية في العوالم الأخـرى، ولو بكيفية غير مباشرة، ذلك بأن الأندلس في الماضي «تجسد في المخيلة العربية

1) ذلك هو شعار المؤتمر الذي نظمه في الآونة الأخيرة بمدريد المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد، بالتعاون مـع بعض الجهات الثقافية والفكرية الإسبانيـة، وكانت محاور هذا المؤتمر كما يلي:
الأندلس وتأثيرها في الثقـافة العربية ـ دور الأنـدلس في النهضة الأوربية مـن علوم وفنون ـ أثر الثقافة الأندلسية في نشأة الآداب الأوربيـة ـ أثـر الثقافة الإسلامية بالأندلس في اكتشاف العالم الجديد.

الإسلامية (الحلم الضائع)، ولكنها ـ في لحظة الحضور ـ تمثل أخصب حوار حضاري بين العرب والغرب، وبين الإسلام والمسيحية»(2).

**ـ الدور الحضاري للشعر الأندلسي :**

وبالنظر إلى مكانة الشعر في تراث الأندلس، فإنه يجدر بنا أن نتساءل عن مدى فعاليته وتأثيره؟ وعن وظيفته الحضارية ومظاهرها وطبيعتها؟ ومدى انطباق الرأي المشار إليه على هذا الشعر؟

إنها تساؤلات مشروعة بالنظر إلى قيمة الشعر ووظيفته عند العرب بصفة عامة، ولسرعة تأثيره وفاعليته، وبالنظر إلى دوره الكبير في الأندلس بصفة خاصة، ولأن الإجابة عنها تتطلب جهودا كبيرة، فإننا نحصر الموضوع أكثر فنحاول الإجابة عن تلك التساؤلات اعتمادا على الرؤية الاستشراقية، من خلال نموذجين اثنين هما:

ـ المستشرق الاسباني اميليوغرسيا غومس في كتابه :

(الشعر الأندلسي).

ـ المستشرق الروسي اغناطيوس كراتشكوفسكي (1883 ـ 1951) في كتابه (الشعر العربي في الأندلس).

ومن الواضح أن الأول يرتبط بالشعر الأندلسي ارتباطا قوميا وتاريخيا ومعرفيا، بينما يرتبط به الثاني ارتباطا معرفيا فحسب.

ولا يهدف هذا البحث إلى عرض مضمون الكتابين بالمفهوم المعروف للعرض، وإنما يسعى إلى رصد ما فيهما من أحكام وآراء ونظرات، وتوظيف ذلك كله وفق التصور الذي يقوم عليه البحث، من أجل تقديم معالم الرؤية الاستشراقية للتراث الشعري الأندلسي ودوره الحضاري، من خلال هذين النموذجين، مع إبراز ما بينهما من اتفاق، وما بينهما من اختلاف، من وجهة نظر منهج نعده مناسبا لمثل هذا النوع من الدراسات، هو ما يمكن تسميته **بالمنهج الحضاري المقارن**، لأنه المنهج

2) حول ندوة إشبيلية عن الحضارة العربية الإسلامية : مجلة دراسات عربية ـ العدد : 7 ـ السنة : 16 ـ أيار ـ مايو : 1980 ص : 101.

الذي يتيح الفرصة للنظر في الموضوع من مختلف أبعاده وتجلياته، لا في حدوده البيئية الضيقة، ولا في حدود الشعر العربي فحسب، وإنما يسمح بالإضافة إلى ذلك، بالنظر إليه في الإطار الحضاري العالمي.

## ـ دراسة الشعر الأندلسي بين الجهود العربية والاستشراقية :

إذا كنا كثيرا ما نفخر ونعتز بفضل الثقافة العربية الإسلامية على أوربا ونهضتها الحديثة، عن طريق الترجمة والاقتباس والدراسة وغير ذلك من السبل، فمن باب الموضوعية والإنصاف أن نشير أيضا إلى فضل حركة الاستشراق على الثقافة العربية الإسلامية، وما اضطلعت به من دور في توسيع فرص الاحتكاك بين الشرق والغرب، في الوقت الذي لم يكن العالم العربي الإسلامي فيه يشعر بقيمته أو بقيمة تراثه، كما لم تكن الظروف ملائمة له بكيفية واسعة ليفتح لنفسه بابا على الغرب(3)، إلا بعد مدة.

ومهما تكن الأسباب الذاتية والموضوعية التي كانت وراء المبادرات الاستشراقية عامة، والاستعرابية خاصة، وهي ضاربة بجذورها في أعماق التاريخ الإسلامي، ولا سيما في الأندلس، وبغض النظر عن السلبيات التي يمكن الوقوف عندها في حركة الاستشراق، أو في بعض اتجاهاتها، فمن المؤكد أن الاستشراق استطاع أن يتجاوز ما أريد له، وأن يضيف إلى الأهداف المرسومة له سلفا، أهدافا أخرى، ليغدو بالفعل، أداة تواصل حضاري بصفة عامة، وعاملا ثقافيا حقيقيا لتطوير حركة الفكر العربي(4)، من ناحية مهما أمكن قوله عن طبيعة هذا التطور بإيجابياته وسلبياته.

ولا يقتصر الأمر على المراحل المبكرة للاستشراق، وإنما يمتد هذا الدور حتى بالنسبة للمراحل المتأخرة في القرن العشرين، ولا أدل على ذلك من

---

3) العرب وفن المسرح د. أحمد شمس الدين الحجاجي ص: 68. سلسلة المكتبة الثقافية ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب : 1975.

4) نفسه : 69.

الدراستين اللتين نحـن بصددهما؛ فقد صدر كتـاب المستشرق الإسباني غومس في طبعته الأولى سنة 1930، وكان عبارة عن مختارات من الشعر الأندلسي، ثم صدرت طبعته الثانية المنقحة بعد إضافة قسم الدراسة إليها سنة 1940، وهـذه هـي السنـة التـي ألـف فيها المستشرق الـروسي كراتشكوفسكي كتـابه عن (الشعر العربي في الأندلس) بـاللغة الروسية، وإن كان نشره قد تأخر عـن هذا التاريخ فيما يبدو(5). وذلك يعني أنهما ألفا في مـرحلة زمنية جـد متقاربـة، إن لم نقل إنهما متزامنـان، وفي تلك المرحلة لم تكـن الدراسات الأنـدلسية قـد نشطت بعد في العـالم العربي، باستثناء نماذج محدودة من حيث الموضوع والحجم والعدد على السواء، دون أن نستثني من ذلك حركـة نشر مصادر الشعر الأندلسي ودواوينه، بما في ذلك كتـب الطبقات والتراجم، فمعظمهـا قد طبع في أوربـا قبل أن يعاد طبعه في المشرق فيما بعد، عن طريق التصوير، أو إعادة التحقيق.

وكان من شأن الظهور المبكر نسبيا لكتـابي غومس وكراتشكوفسكي أن لفتا الانتبـاه، أو بالأحـرى جددا الانتبـاه إلى طبيعة الشعـر الأندلسي وقيمته، ومراحـل تطوره، وعلاقته بالتراث الشعري المشرقـي الذي يمثل أهم الروافد التي تدخل في بنـائه وتشكيله في بداية الأمر، قبل أن يستوي ويستقـل ويزدهـر ويغـدو مؤثـرا هو الآخـر. ويمكـن القول إن معظـم الدراسات الأندلسيـة العربية، بما فيها الدراسات الأكـاديمية، قد ظهرت بعد هـذين الكتابين، باستثنـاء بعض الأعمال التي ظهـرت في مصر سنة 1924، وفي مقدمتهـا كتاب: (نظرات في الأدب الأنـدلسي) لكامـل كيلاني، وكتاب (بلاغـة العرب في الأندلس) لأحمد ضيف، وإن كـان هذا لا يعني الحصر بطبيعة الحال، مع وجوب التنبيه على أن كتاب غومس كان أوسـع وأكثـر تـأثيرا من الثـاني، لأسبـاب متعـددة، منهـا إمكان تـداولـه بين الدارسين العرب حتـى في لغته الأصلية، وهي الإسبانية، ومنهـا ترجمته المبكرة نسبيا إلى العربية. فقد صدرت ترجمته العربية الأولى سنة 1952 بقلم الدكتـور حسين مؤنس، مما وســع دائرة انتشاره، وكان قد تـرجم

5) نشر كتاب كـراتشكوفسكـي في الجزء الثاني من مـؤلفاتـه المختارة التـي تقع في ستة أجـزاء بواسطة أكاديمية العلوم السوفياتية على امتداد سنوات متوالية من 1955 إلى 1960.

قبل ذلك إلى اللغتين الفرنسية والإيطالية، بينما تأخر نشر الكتاب الثاني حتى بعد تأليفه، كما تأخر نشر ترجمته العربية إلى سنة 1971 بقلم الدكتور محمد منير مرسي، مع أنه كان قد أنجزها كما يقول سنة 1962. وإن كان ذلك لا ينفي وجود ترجمات أخرى للكتاب، ولكنها غير متداولة على نطاق واسع.

وذلك ما يزيد من فضل الأستاذ الدكتور اميليو غرسيا غومس، عميد المستشرقين الإسبان، فهو لم يكتف بتعريف إخوانه الإسبان وقراء اللغة الإسبانية بمآثر العرب وأدبهم، وإنما ساهم أيضا بعمله الدؤوب في دراسة التراث الأندلسي ونشر نصوصه، في تعريف العرب أنفسهم بقسم من تراثهم، ونبههم على قيمته، ولفت انتباههم إليه. بل يمكن القول إن رصد جهود المستشرقين الإسبان أنفسهم في دراسة الشعر الأندلسي ونشر نصوصه، من شأنه أن يؤكد، إلى حد ما، أن هذه الحركة لم تعرف نشاطها الواسع وازدهارها الكبير إلا بعد سنة 1940، أي بعد نشر كتاب غومس.

ولكن ذلك لا يعني أن هذين الكتابين رائدان في دراسة الشعر الأندلسي، فقد سبقتهما أعمال أخرى، نذكر منها على سبيل المثال:

1 - كتاب دوزي عن (تاريخ مسلمي إسبانيا)، وقد طبع باللغة الفرنسية في وقت مبكر، سنة 1861م، وترجم إلى عدة لغات، منها الألمانية: (1876)، والإسبانية: (1877)، ثم سنة 1920، والانجليزية: (1913). كما صدرت له طبعة فرنسية مزيدة حررها ليفي بروفنسال سنة 1932، ثم ترجم الكتاب بعد ذلك إلى اللغة العربية على يد الدكتور حسن حبشي، وصدرت هذه الترجمة بمصر سنة 1963.

وعلى الرغم من أن هذا الكتاب يعنى بالنواحي التاريخية والاجتماعية والسياسية بصفة رئيسة، فإن الشعر، إلى القرن الثاني عشر الميلادي، يحظى باهتمام كبير فيه(6).

6) الشعر العربي في الأندلس : 75.

2 ـ كتاب فون شك A.E. Von Schack

(Poesie und Kunst der Arabeo in sponien und Sicilien)

وصدر بألمانيا ببرلين سنة 1865، ثم طبع طبعة ثانية بشتوتجارت سنة 1877، وترجم إلى اللغة الإسبانية سنة 1930(7). وقد تتبع فيه المؤلف الشعر العربي في الأندلس في عصوره المختلفة(8).

ويبدو أن كتاب فون شاك لم يعرف طريقه إلى العربية في الوقت المناسب على غرار ما حدث بالنسبة للغات الأخرى، وفي مقدمتها اللغة الإسبانية، على الرغم من قدمه الواضح، إذ ظهر منذ ما يزيد على القرن وربع القرن. ولم يحظ هذا الكتاب باهتمام الدارسين العرب إلا منذ سنوات معدودات، ولو بكيفية جزئية، فقد اضطلع الدكتور الطاهر أحمد مكي بترجمته مجزءا، وصدر القسم الأول منه بعنوان: (الفن العربي في إسبانيا وصقلية)(9)، بينما أعلن عن قرب صدور الجزء الثاني تحت عنوان (الشعر العربي في إسبانيا وصقلية).

3 ـ كتاب A. Gonzalez Palencia

(Historia de la literatura Arabigo - Española)

وقد صدرت طبعته الأولى سنة 1928، ثم أعيد طبعه سنة 1945 بمدريد، مع بعض التعديلات بحذف بعض الفقرات. أما ترجمته إلى العربية فقد صدرت سنة 1955، وقد تولاها الدكتور حسين مؤنس، تحت عنوان (تاريخ الفكر الأندلسي).

وهناك غيرها بطبيعة الحال. غير أن ذلك كله لا يفقد كتابي غومس وكراتشكوفسكي قيمتهما، وإن كانت الدراسات الأندلسية في مختلف الميادين، وفي شتى اللغات، قد عرفت نشاطا ملحوظا في الآونة الأخيرة،

---

7) ترجمة الشاعر والروائي الإسباني خوان فاليرا، مع بعض الاضافات القيمة، انظر الشعر العربي في الأندلس: 75.

8) نفسه.

9) صدرت الترجمة العربية في طبعتها الأولى سنة 1400 هـ / 1980 م، ثم أعيد إصدارها في طبعة ثانية سنة 1406 هـ / 1985 م بدار المعارف بمصر.

وذلك ما يجعل الحاجة ماسة إلى القيام بعمليات الجمع والتصنيف والترتيب لما صدر من بحوث ونصوص من أجل تقريبها من المهتمين من جهة، ولإفادة الدراسات المقارنة التي ينبغي أن توجه إليها العناية الزائدة من جهة أخرى، وأعني الدراسات الأندلسية المقارنة بصفة خاصة.

قبل أن نتحدث عن الدور الحضاري للشعر الأندلسي وطبيعته ومظاهره، من وجهة النظر الاستشراقية: الإسبانية والروسية، من خلال الكتابين، يحسن بنا توضيح بعض المفاهيم لإضاءة المنهج الذي نحاول اعتماده في هذه الدراسة، وفي مقدمة تلك المفاهيم: مفهوم الحضارة والدور الحضاري، والمنهج الحضاري المقارن.

- **مفهوم الحضارة والدور الحضاري** : هناك تعاريف متعددة لمصطلح الحضارة، يصعب الالمام بها جميعا، ولذلك سنقتصر على بعض النماذج من أجل إبراز المراد، ونختار منها على سبيل المثال تعريف ول ديورانت، وفيه يقول: «الحضارة نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة في إنتاجه الثقافي».

ويظهر من هذا التعريف أن صاحبه - حسب رأي الدكتور شكري عياد - يجعل الحضارة مصاحبة أو ملازمة للوجود الإنساني، باعتباره معنى أساسيا في مفهوم الحضارة، غير أن (النظام الاجتماعي) غير دقيق الدلالة بالقدر الكافي، كما أن الزيادة المذكورة فيه بالنسبة للإنتاج الثقافي غير واضحة من حيث طبيعتها وقيمتها، لأنها قد تكون مجرد زيادة كمية لا فائدة فيها(10).

وبسبب هذه المآخذ، يرى الدكتور شكري عياد، على سبيل المثال، أن صاحب مقالة (مفاهيم المدنية والحضارة) في دائرة المعارف البريطانية، ربما كان أكثر كشفا لمعنى (النظام الاجتماعي) الذي يلازم الحضارة أو تلازمه، فهو يقول:

10) الحضارة العربية : 7 سلسلة المكتبة الثقافية رقم : 172 - أبريل 1967.

«إن الحضارة هي طريقة حياة جماعة إنسانية، فهي تتضمن كل أنماط السلوك المكتسبة التي يتبعها المرء ويتوقعها سائر أفراد جماعته ويقرونها»(11).

ويتضح مفهوم الحضارة بمعناها المدني باعتبار أن المدنية في نظر صاحب المقال المشار إليه هي ذلك النوع من الحضارة الذي يشتمل على استخدام الكتابة، ووجود المدن، وقيام تنظيم سياسي عريض، ونمو التخصص المهني...» (12).

ويستنتج الدكتور شكري عياد مما سبق أن الحضارة بمفهومها المدني «تدل على أشكال معينة تتبعها جماعة إنسانية مترابطة لتنظيم العلاقات بين أفرادها في مجالات الحياة المختلفة، الاقتصادية والسياسية والفكرية، بل والعاطفية أيضا، وهذه الأشكال في مجموعها تؤلف (طريقة الحياة) التي تقبلها هذه الجماعة.... وتتسم بخصائص معينة تبرز في كل مجال من المجالات المذكورة، بحيث يمكن القول إن كل حضارة من الحضارات تنطوي على أسلوب معين في مواجهة الواقع» (13).

وإذا نظرنا إلى الأندلس من هذه الزاوية، تبين لنا بجلاء أنها ليست خارجة عن هذه التصورات والمفاهيم، فقد قامت فيها حضارة بمفهومها العام، وبمفهومها المدني، وتوافرت فيها كل مقومات الحضارة المتعارف عليها.

وتبعا لذلك، فإن وسائل التعبير عن (طريقة الحياة) التي أقرتها الجماعة، وعن (أسلوبها المعين) في مواجهة الواقع، من شأنها أن تكون متصفة بالصفة الحضارية بالضرورة، باعتبار أنها جزء من الكل، وفي مقدمتها الأدب، شعرا ونثرا. و«لعل من الحقائق الثابتة في حياة الأدب ـ أيا كان نوعه أو زمنه ـ أنه يعكس التطور المستمر في الحياة، حياة الإنسان، وحياة الفكر، وحياة العصر» (14).

---

11) نقلا عن المرجع السابق ص : 7.

12) نفسه

13) نفسه : 8.

14) حول ندوة إشبيلية عن الحضارة العربية الإسلامية : مجلة دراسات عربية، العدد : 7 ـ السنة : 16 / 1980 ص : 101.

وترتبط بذلك مجموعة من المسلمات والحقائق الملازمة للأدب ودوره الوظيفي عبر التاريخ، ولا سيما ما يتصل بطبيعته الإبلاغية، وفي مقدمة تلك الحقائق أن «الأدب لا يستطيع مهما يكن فرديا أو ذاتيا، ومهما بلغت فيه درجة الوجدان والعاطفة، ومهما حاول أن يكون تعبيرا خالصا عن تجربة الأديب وروحه ومزاجه الشخصي، لا يستطيع بأي حال من الأحوال أن يعيش منزويا أو بعيدا عن الحياة التي يعيشها، أو منفصلا عن قيم العصر، وما ينشأ فيه من حركات فكرية واجتماعية...»(15).

وذلك ما يؤكد الدور الحضاري للأدب بصفة عامة، وللشعر بصفة خاصة، بالقوة وبالفعل، باعتبار أنه ديوان القوم ومرآة حياتهم، وأداة تعبيرهم عن واقعهم ونمط عيشهم، ولا يستثنى الشعر الأندلسي من هذا الحكم بطبيعة الحال، فقد اضطلع بأدوار حضارية عميقة، واستطاع أن يزاوج بين الذاتي والموضوعي، مزاوجة ناجحة إلى حد كبير، ووفق في تقديم صورة صادقة عن الحياة في الأندلس بمختلف أنماطها ومستوياتها وتقلباتها وأحداثها، وهمومها وآمالها، وذلك ما يؤكده المستشرق كراتشكوفسكي حين يقرر «أن ثمانية قرون من هذه الحياة التاريخية تنعكس بأكملها في الشعر»(16).

ولكنه اعترف بأن العرض الموجز للشعر الأندلسي في كتابه الصغير لا يقدم إلا صورة باهتة لأهم المعالم والخطوط الرئيسة التي دار في نطاقها الشعر العربي في الأندلس، ومن أجل تدارك التقصير الناتج عن الإيجاز وتجاوزه، سعى إلى التعريف ببعض الشعراء الأندلسيين، وبجوانب من إنتاجهم عبر مراحل تطور هذا الشعر، لعلنا نستطيع من كلماتهم أن نشعر بأنفاس الحياة ونبضاتها على اختلاف أشكالها، حسب عبارته، ولا سيما وهو يقر بأن هذا الشعر غالبا ما كان يترجم المشاعر الإنسانية، كما هو الشأن في المراثي الأندلسية على سبيل المثال، مشيرا في الوقت ذاته إلى أن الأشكال الشعرية التي نمت في الأندلس (وفي مقدمتها

15) نفسه.

16) الشعر العربي في الأندلس : 19.

الموشحات والأزجال) يمكن أن تكون ذات قيمة كبرى لتاريخ الأدب العالمي(17).

- **كلمة عن المنهج الحضاري المقارن :** باعتباره المنهج الذي تطمح هذه الدراسة إلى اعتماده وتبنيه، فانطلاقا مما انتهينا إليه في الفقرة السابقة، واعتمادا على إشارة كراتشكوفسكي الغنية الدالة، يكون المنهج الحضاري المقارن هو الاجراء المناسب والطبيعي لمعالجة الرؤية الاستشراقية للدور الحضاري للشعر الأندلسي، ذلك بأن المنهج الحضاري المقارن يقوم على مبدإ الحوار والتفاعل بين مختلف الحضارات بعضها وبعض، لإبراز سمات التفرد والخصوصية، والسمات العامة المشتركة، ومجالات التأثر والتأثير وطبيعتها ومستوياتها وحدودها، ولأن الأمم مهما أغرقت في الذاتية، وحافظت على الخصوصية المتميزة، لا تستطيع بحال من الأحوال أن تظل بمعزل عن الأخذ والعطاء، والتأثر والتأثير، بل يمكن القول إن الحضارات بقدر ما تحرص على إرضاء الحاجات النفسية الذاتية لدى أبنائها، تعمل في الآن نفسه على تحقيق العمق والشمول، لأن النوازع البشرية في أمة من الأمم، مهما تفردت وتقاربت، فهي لا محالة مشتركة مع غيرها، لأن الطبائع البشرية لا تخلو من قواسم مشتركة، على الرغم مما يبدو فيها من تفرد.

ولذلك فإن المقارنة بين الحضارات وفق التصور الذي يقوم عليه هذا المنهج، إجراء لا يمكن أن يتم على الوجه الصحيح إلا بمعرفة مظاهر التفرد، وإدراك الخصائص الذاتية بالنسبة لكل حضارة، تيسيرا لإدراك الخصائص المشتركة، لأن الأولى تؤكد الأصالة، والثانية تدل على النزعة البشرية الطبيعية التي تحمل بذرة النزوع إلى التواصل والتفاعل. ذلك بأن قيام الحضارات يتم بشروط داخلية، وأخرى خارجية، وأسباب ذاتية وأخرى موضوعية، وهذه الشروط والأسباب في مجملها منها ما ينحصر في إطار الذاتية فيحقق الخصوصية والتفرد، ومنها ما يتجاوز ذلك الاطار فيكتسي طابع الشمول والعموم، وهو سبيل لتحقيق العالمية. وعلى

17) نفسه : 22.

أساس ذلك تتميز حضارة عن حضارة وتكون حضارة ما قادرة على التأثير أكثر، بينما تكون أخرى قابلة للتأثر؛ وإن كان التميز لا يلغي التقاء حضارتين في أمور مشتركة عديدة.

ومن النماذج التوضيحية التي تمثل التطبيق الاجرائي العملي للمنهج الحضاري المقارن، ما يدخل في إطار التفسير الحضاري للتاريخ، ومن ذلك على سبيل المثال ما تقتضيه الإجابة عن مجموعة من التساؤلات التي يثيرها التاريخ العام للأندلس، فكرا وحضارة، إنسانا وأرضا. فإذا كان تراثها الفكري، وكانت حضارتها من الأهمية والفاعلية التي تؤكد غنى البيئة، وقدرة الإنسان على العطاء والإنتاج، بالقدر الذي لا يختلف فيه مفكرو مختلف العوالم، ألا يجدر بنا أن نتساءل: لماذا اضمحلت هذه الحضارة؟ وذهب ذلك الكيان الذي عرفته تلك البيئة؟ وما هي الشروط والأسباب التي توافرت في ذلك التراث الفكري فجعلته فاعلا مؤثرا؟ حتى بعد سقوط الأندلس واضمحلال المصنع الذي يمكن أن يرفده عبر العصور.

لا نريد أن نجيب عن هذه التساؤلات، لأنها مجرد أمثلة لما نحن بصدده، ولكننا حين نحصر الأمر في دائرة اهتمامنا فنتساءل: ما هي الأسباب والعوامل التي جعلت الشعر الأندلسي يضطلع بدوره الحضاري المعروف، ويحتفظ بقدرته على التأثير خارج بيئته المحلية؟ فإن الإجابات قد تتعدد، ولكننا نوجز فنقول إنه لا يمكن الفصل في المنهج الحضاري المقارن بين ما هو محلي وما هو خارجي، ولا بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، وبقدر قوة الجانب الأول، يمكن تحقيق الامتداد والعالمية، وذلك يعني أن عالمية الحضارة وقدرتها على التأثير في الحضارات الأخرى، متوقف على قوتها محليا، واكتمالها ذاتيا، وتبعا لذلك يمكن القول مع المستشرق غوستاف فون غرنباوم: «إن ما حققته الحضارات المختلفة من حيث إرضاؤها للحاجات النفسية عند أصحابها، قد يستنتج، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، مما قالوه في وصف أحوالهم وذواتهم».(18)

18) دراسات في الأدب العربي : ترجمة د. احسان عباس وآخرين، ص: 61 ـ 62.

## ـ منهج غومس ورؤيته وخلفياته :

كيف نظر إميليو غرسيا غومس إلى الشعر الأندلسي؟ وما هو دوره الحضاري في نظره؟ وما منهجه في عرض رؤيته؟ وما الخلفية التي تحكم تلك الرؤية؟

قد يبدو لقارىء كتابه (الشعر الأندلسي) لأول وهلة، أن منهجه في عرض مادته، وفي دراسته للشعر الأندلسي أقرب إلى المنهج التاريخي السياسي في القسم الأول الذي خصصه للبحث في تطور هذا الشعر وخصائصه، فقد استهله بالحديث عن تطور الشعر العربي في المشرق، لينتقل إلى الحديث عما سماه (الشرق والغرب في الشعر الأندلسي)، ومنه تتبع عصور هذا الشعر بداية بعصر الإمارتين، ويعني بهما التابعة لدمشق في عصر الولاة، والمستقلة مع بداية عهد عبد الرحمن الداخل، فعصر الخلافة، مع التركيز على ابن شهيد وابن حزم، ثم عصر الطوائف في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، فعصر المرابطين، ثم عصر الموحدين، ويختم عرضه هذا بمملكة غرناطة، لينتقل إلى موضوعات الشعر الأندلسي وفنونه، وينهي هذا القسم الذي يقارب نصف الكتاب في ترجمته العربية بكلمة موجزة عن الشعر العربي والفن الإسلامي.

وأما القسم الثاني من كتابه، وهو عبارة عن مختارات من الشعر الأندلسي، وزعها حسب الأقاليم الأندلسية، اعتمادا على منتخبات ابن سعيد في كتابه (رايات المبرزين وغايات المميزين)، وداخل هذا التقسيم راعى الموضوعات الجزئية، فيبدو أن منهجه أقرب إلى المنهج البيئي أو الإقليمي، الممزوج بالمنحى الموضوعاتي.

وهذا المنحى للكتاب بقسميه، يبدو أقرب إلى النزعة المدرسية القائمة على الدراسة والمنتخبات، وهو ما صرح به المؤلف نفسه في التمهيد لمختاراته(19).

---

19) الشعر الأندلسي : 122.

غير أن اتباعه لهذا المنحى لم يكن، فيما يبدو، إيثارا منه للطريق الأسهل أو الأقل كلفة، أو الأيسر تعقيدا، وإنما فرضته في الغالب دوافع معرفية وأخرى منهجية تمثل جميعها الخلفية التي تسوغ هذا النهج؛ فهو من ناحية يسعى إلى تحقيق هدف معرفي مزدوج، يتمثل شقه الأول في تسليط الأضواء على الشعر العربي عامة، والشعر الأندلسي خاصة، والتعريف به لدى الغربيين، بعد أن لاحظ أنه أقل نواحي الدراسات الشرقية قدرا في نظر الباحثين الغربيين وأقلها اجتذابا لهم.(20) مما جعل العناية به محدودة قد لا تتجاوز أحيانا اعتباره وسيلة لتطبيق ما يدرسه المستشرقون (المستعربون) من قواعد نحوية ولغوية، ولذلك استغل غومس ما لمسه من انتشار الروح الأدبي في عصره فأخرج هذه الدراسة وهو ما عبر عنه بقوله:

«... وإننا لنعرف اليوم الكثير عن مؤرخي الأندلس وفقهائه، بل عن رياضييه ومتصوفته، وبقي الشعراء. والروح الأدبي الذي يسود عصرنا هذا أعون ما يكون على فهمهم بسبب ما جد على ميدان الفن في عصرنا من حرية وسعة فهم»(21).

وأما الشق الثاني لهذا الهدف فيتمثل في سعيه إلى سد حيز من الفراغ في مجال الدراسات الأندلسية عند المستشرقين الإسبان، بتقريب النماذج الشعرية الأندلسية بعد رصد تطورها وإبراز خصائصها، ولسان حاله يقول: لعل بضعة أبيات من الشعر أدل على روح قوم من صفحات طوال من التاريخ(22).

ولذلك ارتأى أن رسم صورة عامة لهذا الشعر ورصد خط تطوره، وإن لم يكن عمله عميقا، أنسب وأفيد لما تتميز به من شمول واتساع، ولعل ذلك أجدى لإبراز الروح الحضاري الأندلسي.

---

20) وهم يعللون ذلك بتعقد أوزانه، واتساع ثروته اللفظية، وكثرة ألغازه... دون أن ننسى أن معظم نصوصه ومجاميعه لم تكن قد نشرت حينذاك، وهو ما يشكو منه غومس نفسه.

21) الشعر الأندلسي : 120.

22) نفسه : 122.

وأما الدوافع المنهجية فيمكن استنتاجها من حديثه عن مكونات الشعر الأندلسي وروافده، والعناصر التي تضافرت على تشكيله من جهة، ومن إشاراته إلى دور هذا الشعر نفسه في تشكيل الشعر الإسباني الذي أسهم هو أيضا في تشكيل الشعر العالمي، وفي مقدمته (الشعر الإسباني الأمريكي)(23) الذي استلهم الشعر الإسباني، ويعني به شعر أمريكا اللاتينية.

وهكذا فهو يرى أنه قبل تناول أي موضوع يتصل بالأندلس الإسلامية ينبغي الإجابة عن سؤال مزدوج ذي شطرين:

**أولهما :** ماذا أعطى الأندلس الإسلام ؟

**وثانيهما :** ماذا أخذ الأندلس من الإسلام ؟

والجواب عنهما ليس بالعسير في نظره بالنسبة للشعر «فقد قدمت إسبانيا للإسلام فنها الشعري الخاص بها، وهو فن الأزجال والموشحات... وأما الإسلام فقد أعطى الأندلس الشعر القديم»(24).

ولكنه في الوقت نفسه، يرى أن عملية الأخذ والعطاء ليست منفصلة الخيوط، ولا متمايزة العناصر في هذا الشعر، وإنه لمن العسير أن نتبين الخيوط المشرقية من الخيوط المغربية في نسيج الشعر الأندلسي الدقيق، أجل! من غير الميسور لنا كذلك أن ننصت إلى الأنشاد الأندلسية ونفصل منها الأصوات الإسبانية الصرفة عن غيرها... ولا يمكن... أن نحلل هذا الشعر إلى مواده الأولى ونقول: هذا أخذه من تراث أجداده العرب القدماء، وذلك ابتكره بنفسه، واستوحى فيه طبيعة الأندلس، لأن العنصرين متداخلان متشابكان تشابك اللحمة مع السدى»(25).

ومثل هذا يصدق على الشعر الأندلسي باعتباره مادة مركبة من جهة، وداخلة في تشكيل الشعر الإسباني نفسه من جهة أخرى، فعلى الرغم مما ظهر من نزوع لدى الشعراء الإسبان إلى أصول ما قبل

---

23) نفسه : 29.

24) الشعر الأندلسي : 26، وهو يعني هنا بإسبانيا : الأندلس الإسلامية.

25) نفسه : 27ـ 28.

الإسـلام، بعد عمليـة (الارتـداد) التي عـرفتهـا إسبانيـا، حين تجاوزوا المكونات المحلية القريبة، ورنوا إلى الجذور اليونانية أو الرومانية البعيدة، فإنهم لم يستطيعوا، ولن يستطيعوا، التخلص مـن المكونات القريبة مهما حاولوا، وإلا لما بقــي في شعرهم ما يربطهم بمحليتهـم أو بفضائهم، لأن تلك المكونـات جميعها قد تشابكـت وامتزجت وانصهرت في هـذا الشعر، ولعل ذلك ما قصـده إميليوغارسيا غومس في المقارنـة التالية بين الشعر العربي الـذي نشأ في ظل الحضـارة الإسلاميـة بالأندلـس، على اختلاف روافـده ومكونـاته، وبين الشعـر (الإسبـاني) الذي أفـرزته الحضــارة الإسبانيـة في مرحلة ما بعـد انتهاء الحكم الإسلامــي، فبعد أن يشير إلى صعوبة الفصل بين العناصر المحلية والوافدة في الشعر الأندلسي يقول:

«وهذا يشبه ما سيحدث فيما بعد عندما تعود إسبانيا إلى النصرانية، وترتد إلى عـالم الغرب، سيتحدث شعراء الإسبان في قريضهـم عن أثينا والأولمب، ومـاذا يبقى مـن الشعر الإسبـاني في عصره الـذهبي إذا نحـن حذفنا منه مـا فيه من إشارات ميثولوجية لأنها إغـريقية رومانية؟ وإذا نحن استبعدنا منه ما فيه من محاكاة للإنجيل واقتباسات منه...؟ وماذا يبقى من الشعر الإسبـاني الأمريكي إذا نحن استبعدنا منـه ما استعاره قائلوه من الشعر الإسباني؟»(26).

ومثل هذا نجده عنـد كراتشكوفسكي أيضا، ولكن بـأسلوب مخالف، فهو بعد أن رصـد تطور الشعر العربي في الأندلس، وبحـث عن عناصر تكوينه، انتهى إلى النتيجة نفسها التي قررها غومس من قبل فقال:

«وهكذا وصـل من الشرق إلى إسبـانيا في صـورة كاملـة نوعـان من الأشعار: القصيـدة والمقطوعـة. لكن أدى تطـور الحياة الأدبيـة هناك إلى ظهور نوعين جديدين من الشعر المقطع وهما: الموشحات والأزجال، ومن هناك انتشر هذان النوعان في الشرق»(27).

وإذا كان المستشرقـان يتفقان في تحديد الملابسـات الحضاريـة التي نشأ فيها الشعر الأندلسي وتطور، وأخـذ وأعطى، فإنهما يتفقان أيضا في

26) الشعر الأندلسي : 28ـ 29.

27) الشعر العربي في الأندلس : 15.

تعقد ظاهرة الشعر الأندلسي ومكوناته، وهكذا يتفق كراتشكوفسكي مع ما سبق أن قرره غومس بشأن تعقيد هذا الشعر وتداخل مكوناته وعناصره، بحيث يصعب تمييز بعضها عن بعض، وفي ذلك يقول كراتشكوفسكي:

«وبغض النظر عن البساطة الظاهرة التي قد تبدو، فإن الشعر العربي في إسبانيا هو **ظاهرة معقدة** عاشت أحقابا مختلفة، وأحيانا ما، يخيل من توازي وجودها لأول وهلة، أنه متناقض الصورة»(28).

وعلى الرغم من أن غومس يشير إلى قصور الشعر الأندلسي من الناحية الذهنية، وفقره من الناحية العاطفية، فيما خلا فلتات قليلة، لأن هذا الشعر في نظره لم يصدر عن فيض العاطفة الصادقة إلا في النادر، ولأن الغالب عليه هو تكرار صور بعينها في الوصف أو المديح أو الإخوانيات... ويطغى على القصيدة كلها ظل من قيلت له أو فيه(29)، فإنه يحس بما في هذا الحكم من تعميم ومجازفة فيسارع إلى التخفيف من غلوائه، مشيرا إلى أنه «ليس معنى ذلك أن الأدب الأندلسي يخلو من روائع شعرية فياضة بالشجن الصادق العميق، إذ الواقع أنه غني بها»(30).

## ـ منهج كراتشكوفسكي ورؤيته وخلفيتها :

لا يبتعد كراتشكوفسكي كثيرا عن منحى غومس في القسم الأول من كتابه، فهو يعني مثله بتتبع مسيرة الشعر العربي في الأندلس ورصد العناصر الهامة المؤثرة في تطوره، فيتحدث عن تدعيم التراث الأدبي المشرقي له، ويقف عند شعر النزعة الكلاسية في مرحلتين متتاليتين:

أولهما : مرحلة سيادة قرطبة، وهو يعد (العصر القرطبي) منذ عهد الرحمن الداخل (138هـ / 755م ـ 172هـ / 788م) معاصر رولان

28) نفسه.

29) الشعر الأندلسي : 76.

30) نفسه : 107.

الـــذي قتل سنـة 778م بمثـابة البـــداية الحقيقيـــة لتاريـخ الشعـــر الأنـــدلســـي(31)، ويستعـرض أبـرز ممثلي هـذا العـــصر مـــن شعـــراء الأندلس، مـــع الاستشهـــاد ببعـض نماذجهـــم التي تتخللهـا مجمـوعـة مـــن الأحكـام العامـة.

**وثانيتهما :** مرحلة مــا بعد انهيار الخلافة القرطبية، وفيهـا يرصد شعر النزعــة الكلاسية، مشيرا إلى ذلك التحــول الذي عرفته الأندلس في هذه المرحلـة بانهيار المركـز الوحيد للشعـر، وظهور عـــواصـــم أخــرى تنافـس المركز السابق، ممــا أدى إلى تعدد المراكـز الشعريـة في شـــرقي الأندلس (بلنسية، مرسية، مايورقة...) وفـــي غربيها (بطلـيـوس، جيان، غرناطة...)، وذلـك من شأنه أن يسهـم فـــي ازدهــــار الحـركة الشعرية في هــذه الظـروف.

وبعد الشعر الكلاسي (الفصيح) ينتقل كراتشكوفسكي إلى الحديث عن شعر النزعة الشعبية، مركزا على ابـن قزمان ودوره الكبير فيه. وقد كان من أهم مظاهــر هذه النزعة ونتائجها في الوقـت نفسه: ظهور الموشحات والأزجال، وانتشـار اللغة الرومانثية(32) بين طبقات الشعب المختلفة.

وانطلاقــا من المنهج الحضـــاري المقارن الــذي تعتمده هذه الـدراسة، وتتبناه في بحث التفـــاعل الحضاري وتبادل التأثر والتـــأثير بشأن الشعر الأندلسي الذي يمثـل قطب الموضـوع، فإن قارىء كتاب كـراتشكوفسكي يخرج بمجموعة غنية من الخلاصات والاستنتـــاجات التي تعكس رؤيته، وتحدد طبيعة منهجه وتنم عن خلفيتهما معا، ومن أبرزها ما يلي:

1 ـ لقـد أكد أن الشعـــر الأندلسي بـــاعتباره معطـى حضـاريـا عربيــا إســلاميا، لم ينشـــأ في مكان محدود هـــو (الأنــدلس) ليظـل حبيس تلـك

---

31) الشعر العربي في الأندلس : 23.

32) وردت في الترجمة العربية : الرومانية، واللغة الرومانثيـة مزيج من العربية واللاتينية، وكان ظهورها ناتجا عـن التمازج بين الأجناس المختلفة في المجتمع الأندلسي، وكانـت تحتل المرتبة الثانية بعد العامية الأندلسية.
ينظر : أدب السياســـة والحرب في الأندلـس من الفتـح الإسلامـــي إلى نهاية القـرن الرابـع الهجري : علي لغزيوي ص: 74 هامش : 192.

الحدود الضيقة، أو ينتشر خارجها بوسائل تجعل أثره محدودا، وإنما يرى أن هذا الشعر قد حمل في بذرته القدرة على الاختراق والتجاوز لكل الحدود، بما توافر له من مقومات ذاتية، ويمكن التمثيل للمجالات والمظاهر التي برزت فيها ومن خلالها فاعلية الشعر الأندلسي وتأكدت وظيفته الحضارية في نظره، فيما يلي:

أ ـ **التأثر والتأثير في إطار الأدب العربي** : بين الأندلس والمشرق، وبين الأندلس والمغرب، وذلك ما يتمثل في البحث عن العناصر التي شكلت هذا الشعر وأثرت فيه من جهة، وتلمس تأثيره بعد ازدهاره واكتماله من جهة أخرى، وهو بذلك يرد على من يرى أن الأدب العربي في الأندلس مجرد جزء من الأدب العربي كله، وينظر إليه باعتباره ظاهرة إقليمية محلية(33). وعلى الرغم من عدم رفضه لهذه الفكرة كلية، فهو يرى أن هذا الوضع يحتاج إلى كثير من التصحيح، ولعله بالنسبة لإسبانيا (الأندلس) يحتاج إلى هذا التصحيح أكثر من أي جهة أخرى في نظره(34).

ولعل ذلك قد أسهم في توجيه منهجه؛ فمن أجل توضيح فكرته، باشر بنفسه عملية التصحيح الذي أشار إليه، فحرص على رصد العلاقة الوثيقة للشعر الأندلسي بتراث المشرق العربي الإسلامي، بدءا بمراحل التكوين الأولى، إلى تتبع مراحل التطور وعوامله المحلية والخارجية، مع التمثيل لذلك ببعض الاعلام والنماذج أحيانا.

وهكذا فعلى الرغم من أن ممثلي المراكز الأدبية للبلاد العربية المشرقية كانوا ينظرون أحيانا إلى الأدب العربي في (إسبانيا) باعتباره جزءا من الأدب العربي كله، وباعتباره ظاهرة إقليمية محلية، كما يقول كراتشكوفسكي(35)، فإن الشعر الأندلسي قد استطاع في مرحلة متأخرة أن يستقل بكيانه، وأن يؤثر أيضا؛ فقد أدى التطور الذي عرفته الحياة الأدبية في الأندلس، إلى ظهور نوعين جديدين من الشعر هما: الموشحات

---

33) الشعر العربي في الأندلس : 10.

34) نفسه : 12.

35) الأدب العربي في الأندلس : 10.

والأزجال، ومـن هناك انتشر هذان النـوعان في المشرق، حين كـان الشعر التقليدي قد بدأ في الانحطاط(36).

ويلتقي كراتشكـوفسكي مع غومس في هذا الأمـر كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ب ـ **التأثير في الشعر الإسباني والغربي** : وحين ننظر في هذا اللون من التـأثير، ينبغي ألا تغيب عنـا مجموعة مـن العناصر والمكونـات التي أشار كـراتشكوفسكـي إلى إسهامهـا في بناء الشعـر الأندلسي وتشكيلـه وتطوره، بما فيهـا المحلي والوافد مهما تعـددت منابعه أيضـا، وإن بدت منصهرة فيه ممتزجة به إلى الحد الـذي يصعب معه القيام بعملية تمييز أو فرز بين هذا المكون والآخر.

وإذا كـانت رؤيـة المستشرق الإسبـاني غـومس تستجيـب للمنهـج الحضاري المقارن حين يؤكد هذه الفكرة بقوله:

«وإنه لمن العسير أن نتبين الخيـوط المشرقية من الخيوط المغـربية في نسيج الشعر الأندلسي الدقيق، أجل! من غير الميسور لنا كذلك أن ننصت إلى الأنشاد الأنـدلسية ونفصـل منها الأصـوات الإسبانيـة الصرفة عـن غيرها»(37)، فإن رؤية كـراتشكوفسكي تستجيب أيضـا لهذا المنهج حين يؤكد أنـه بغض النظر عن البساطـة الظاهرة التي تبـدو على هذا الشعر لأول وهلة، فإن الشعر العربي في إسبانيا ظاهرة معقدة(38).

ولعله يهدف مـن ذلك إلى الرد على (المركـزيين الأوربيين) والأصوات التي كـانت تهاجم الأدب والشعـر والحضارة العـربية الإسلاميـة بشكل عام، ومنهـم في بلاده روسيـا على سبيل المثـال: براتشكـوفسكي عميـد جامعة قازان الـذي كان يكرر ما ذهب إليه مـاسينيون وآرون وأمثالهما مـن «أن شعـر الشعوب الإسـلاميـة سطحـي بعيد عـن العمـق الجمالي والفلسفي، وأفكاره كلها متقاربة... كما أن الحكم (والإنجازات الحضـارية العربية) لم نجد فيها أي شيء مميز... وإذا كان هناك من تطور جرى في

36) نفسه : 15.

37) الشعر الأندلسي : 27.

38) الشعر العربي في الأندلس : 15.

مرحلـة معينة من تاريـخ الحضارة العربيـة الإسلامية، فهذا يـرجع إلى اليـونان، وبخاصـة إلى أعـمـال الـفيـلسوف الـكبـيـر أرسطـو... فـالثـقـافـة الإسـلامية جـامـدة غـيـر قـابـلـة للتـطـور»(39).

ومن حسن الحظ أن مثل هذه الحكم البعيد عن الموضوعية والعلمية، وقد تجاوزتـه الأجيال الاستشراقيـة اللاحقـة، لم يؤثـر سلبا في تطـور الاستشراق الروسي نفسـه، ولم يحل دون الإقبال على الحضارة العـربية الإسـلامية وتـراثها في المشرق والمغـرب، ولا أدل على ذلك مـن تأسيـس (المتحف الأسيوي) التابع لأكاديمية العلـوم الروسية بعد ذلك، والدراسة الهامة التي أنجزها كراتشكـوفسكي عـن الأدب الجغـرافي العربي، وهـو الذي ألف أيضـا كتابـه (حـول الاستعـراب الروسي) الـذي صدر سنة 1950 بلننغـراد، إلى غيـر ذلك مـن الـدراسات المتعـددة التـي أنجـزها عـدد كـبـيـر مـن المستشـرقـيـن في الشـرق والـغـرب.

وهكذا فقـد أكد كـراتشكوفسكـي، وهو يـدرس الشعر الأنـدلسي، في معرض حديثه عن موضوع الحب العذري، على سبيل المثال، أننا كثيرا ما نعثر على نصـوص تعبر عن إحسـاس النفس البشريـة وكثيرا ما يصـل الشاعر إلى القمة في وصفه للتصورات الحسية التي تذهلنا لدرجة لا تقل عن تلك التعبيرات الفلسفية الخالصة للحب الإلهي(40).

وإذا كان حكم (المركزية الأوربية) على مـا فيه من تحامل قد يصدق على نماذج محدودة من الإنتـاج الشعري في المراحـل الأولى المبكرة، فـإن كراتشكوفسكي يلاحظ أن القصائد الحديثة المتأخرة «أحسن من القصائد القديمة الطابع في تمثيلها للحياة وانعكاس مظاهرها عليها»(41).

كما يؤكـد أنه «بصرف النظـر عن النماذج التقليـدية المعـروفة، فـإن الشاعر (في الأندلس) غالبا ما كان يتناول المشاعر الإنسانية»(42).

---

39) الاستشراق الـروسي : نشأته ومراحله التاريخية : سهـل فـرج ـ مجلة الفكر العربي العدد : 31/ 1983 ص : 241.

40) الشعر العربي في الأندلس : 20.

41) الشعر العربي في الأندلس : 15.

42) نفسه : 22.

2 ـ إن الشعر الأندلسي خير مجال يبرز فيه التفاعل الثقافي بين الشرق والغرب، وأنسب ميدان للبحث عن مظاهر المثاقفة بما يحيط بها من ملابسات وظروف حضارية، وهكذا ينتهي كراتشكوفسكي إلى «أن الفترة العربية في الأندلس هي فترة التأثيرات الأدبية العميقة الواسعة التي تسمى جوازا بالتفاعلات الغربية الشرقية، أو على وجه التحديد: الرومانية العربية»(43).

وفي هذا السياق يقرر أن الأندلس قد اضطلعت بدور حضاري كبير، مثلت به صلة الوصل بين التراث الشعبي المحلي قبل الإسلام(44). وبين الإسبان فيما بعد، وقد جعلها دور الوسيط هذا مخزنا أمينا لذلك التراث الذي حفظته ذاكرة الأمة بعد أن أضفت عليه من عبقريتها وشاعريتها ما أكسبه القدرة على الاستمرار والحياة، وذلك ما يذكرنا بالدور المماثل الذي اضطلعت به الثقافة المشرقية بمحافظتها على التراث اليوناني، ونقله بأمانة إلى أروبا في عصر نهضتها، في صورة تؤكد قدرتها على استيعابه وتمثله، وأحيانا على نقده وغربلته وتجاوزه.

وهكذا يشير كراتشكوفسكي إلى أنه من المعروف قديما أن أول إثبات للوجود التاريخي للسيد (Cied) موجود في المصادر العربية، كما يشير إلى أن القرن العشرين قد أوضح، بما أنجز فيه من بحوث، أن تلك المصادر قد حفظت لنا أيضا آثار الأقاصيص الشعبية الرومانسية التي كانت متداولة في إسبانيا في القرون الأولى قبل (تعريب) السكان(45)، وهذا في نظره خلاف ما فعله الملوك المسيحيون عندما استطاعوا اجتياز الحدود، فهم «لم يتركوا خلفهم أي آثار إسلامية، فالمدن التي كانوا يفتحونها إما أن يتركوها صحراء جرداء، أو يسكنوا فيها أهالي الشمال الذين شيدوا في قرطبة وإشبيلية كنائس هائلة وسط بيوت المغاربة»(46).

---

43) نفسه : 9.

44) عنده : قبل (التعريب).

45) الشعر العربي في الأندلس : 9.

ويتحدث كراتسكوفسكي مرة أخرى عن عملية (التعريب)، كما يتحدث عن (احتلال) إسبانيا.

46) الشعر العربي في الأندلس : 18.

3 ـ يفتح الشعـر الأندلسـي المجـال واسعا أمام الدراسـات المقارنة، شـأنه في ذلـك شأن معظـم جوانـب التراث الفكـري للأنـدلس؛ فهنـاك المكونـات المشرقية التي ساهمت في تشكيـل هذا الشعر، بتعدد روافـدها التي عرفتهـا الثقافة المشرقية نفسهـا: (أصول عربية، إسـلامية، وروافد يونانية، سوريانية، فارسيـة، هندية، رومانية...) وهناك العناصر المحلية في شبه الجزيرة الإيبريـة، وهناك تعدد مجالات تأثير الشعـر الأندلسي في الشعـر الأوربي على اختـلاف لغـاتـه، وفي شعـر أمـريكـا الـلاتينيـة (التروبادور، الرومانث الإسبـاني... الموشحات والأزجال... دور اليهـود في عمليـة الترجمـة فـي الأنـدلـس مـن العبـرية وإليها، بما في ذلـك اللغـة العـربيـة، واللغـة اللاتـينيـة وغيـرهمـا).

ولا يقف الأمر عند ما تداوله الدارسون من تأثر أعلام الأدب الأوربي بالأدب العـربي، ولا سيما عن طـريق الأنـدلس، مثـل كورني، ودانتـي، وجوته... وإنما يتجاوزهم إلى اعلام آخرين من عصور مبكرة ومتأخرة، مثل الشاعر الإيطالي جويدو أستاذ دانتى نفسه، والأديب الفرنسي فيكتور هيجو، وشكسبير، وغيرهم.

## ـ نمـاذج مـن الالتفاتـات المقارنة في الـرؤية الاستشراقيـة :

تأكيدا لما سبق، وتوضيحا له، نذكر نماذج من الالتفاتات المقارنة عند كل من كراتشكوفسكي وغومس، كما هو الشأن عند غيرهما، ومنها:

1 ـ يذكر كراتشكوفسكي أن بعـض الباحثيـن يعتقد أن هناك علاقة بين الحركة الوافدة من قرطبة وبين (Gaya Ciencia)و(Dolce Stil nuevo) من مؤلفات الشاعر الإيطالي: جويدو جينتسللي معالم دانتي(47).

2 ـ يشير كراتشكـوفسكي إلى ترجمة الشاعر الإسبـاني خوان فاليرا (1824 ـ 1905) لمرثية أبي البقاء الرندي التي مطلعها:

لكل شيء إذا ما تـم نقصان فلا يغـر بطيـب العيـش إنسان

47) الشعر العربي في الأندلس : 20.

على وزن مطابق لوزن المرثية المشهورة التشاؤمية: (Coplas) للشاعر الإسباني خوركي مانريكه (1440 ـ 1478)، ونبه على أن ما بينهما من التطابق ليس مجرد صدفة، وإن كان كراتشكوفسكي يستبعد معرفة الشاعر الإسباني بمؤلفات صالح الرندي كما يدعي فاليرا، بينما يلاحظ أن التطابق يظهر أكثر وضوحا في ترجمة فاليرا نفسه، وهي الترجمة التي يعتبرها «رائعة من الناحية الشعرية، لكنها بعيدة تماما عن النص الأصلي»(48).

3 ـ يقارن كراتشكوفسكي بين الموشح والزجل من جهة، وبين شعر التروبادور من جهة أخرى، فيذهب إلى أنه إذا كان من الممكن اعتبار وجود توازن بين الموشح والزجل من جهة، وبين شعر التروبادور من جهة أخرى أو حتى الاعتراف بأن هناك شبها بين موضعات أزجال ابن قزمان، وبين الموضوعات المحببة للتروبادور، فإن السؤال عن أصل الموشح والزجل يبقى بدون حل»(49).

4 ـ يتحدث كراتشكوفسكي عن مكانة ابن قزمان وتأثره وتأثيره بين الشرق والغرب، فيقرر أنه يحتل «مكانا عظيما لا في إسبانيا (الأندلس) وحدها، بل في الشعر العربي وكل العالم العربي، ذلك أنه أول من رفع شكل الزجل إلى مستوى أدبي عال، **وله أهمية خاصة بالنسبة لكل تاريخ الأدب العالمي**، ففي أغانيه بالذات يرى أنصار فروض التأثيرات العربية، وأولهم (ريبيرا) ثم (نيكل) نماذج الشعر الغنائي الإسباني الذي يعتقد (آبل) أنها أثرت بأوزانها وأنفاسها الأصيلة على كل الشعر الأوربي عامة، في كثير من خصائصه من حيث أشكاله وأوزانه، وبناء مقاطعه وتكوينها، وغير ذلك»(50).

ومع ذلك، فهو لا يرى أن القضية قد حلت حلا نهائيا باعتماد وجهات النظر المشار إليها، وإهمال المؤثرات الأخرى التي لا ينبغي تجاهلها أبدا، ذلك بأنه إلى جانب افتراض التأثيرات العربية، يشير إلى

---

48) نفسه : 57.

49) نفسه : 71.

50) الشعر العربي في الأندلس : 71.

افتراض التأثيرات الاغريقية والمسيحية في القرون الوسطى، وإن كان يلاحظ أن كفة التأثيرات العربية بصفة خاصة قد رجحت في السنوات الأخيرة، وتزايد عدد أنصارها باستمرار(51). ومن ثم يذهب إلى أنه «من المستحيل أن ننفي أن كثيرا من المعلومات قد جمعت في الفترة الأخيرة القريبة من تاريخ تأليف كتابه، وهي تخدم الافتراضات الخاصة بالتأثيرات العربية على تاريخ تطور الزجل على الأرض الأوربية.

وهكذا ينتهي كراتشكوفسكي، بعد عدة إشارات مقارنة، إلى «أن الشعر العربي في إسبانيا ليس مجرد حقبة في تاريخ الأدب العربي، وإذا كان شعر النزعة الكلاسية قد ظل يحظى بتقدير في دوائر محدودة من العلماء والأدباء، وإذا كان قد اختفى من الأندلس نهائيا في القرن الخامس عشر بخروج العرب وقبائل شمال إفريقيا، فإن الصورة الشعبية التي وجدت هناك، واستمرت في الحياة، وحتى قبل سقوط غرناطة بفترة كبيرة، اتسع انتشارها خارج شبه جزيرة (إيبريا)، وباختلاط هذه الصورة بالتيارات الأخرى للمصادر القوية، كما هو الحال دائما في التأثيرات الأدبية، **فإن الشعر الأندلسي هناك لعب دورا كبيرا في خلق وتكوين الأدب العالمي**»(52).

واعتمادا على هذه الرؤية الحضارية، يرفع كراتشكوفسكي صوته مناديا في خا كتابه بضرورة فتح المجالات على أوسع نطاق لدراسة هذا الأدب في إطاه الحضاري العالمي، منبها على «أن الأدب العربي كثيرا ما يكون مخنوقا في الحدود التي يقيدونه بها عندما يقصرون فهمه عادة على نطاق (الآداب الشرقية)»(53).

5 ـ ولا يختلف غومس مع كراتشكوفسكي في هذه الرؤية التي تقوم على ضرورة تجاوز الإطار الضيق لهذا الشعر، للنظر إليه في إطاره الحضاري الشمولي؛ فخلال حديثه عن العصر الغرناطي، وهو آخر مراحل الحكم الإسلامي في الأندلس يربط إميليو غرسيا غومس بين

51) نفسه.

52) الشعر العربي في الأندلس : 73ـ 74 ( !! ) نفسه : 74.

53) الشعر الأندلسي : 72ـ 73.

نهاية الأنـدلس ومطـالع النهظة الأوربيـة ويشير إلى الخيط الـذي يصل بينهما فيقول:

«وقـد أوفى الإسلام الغـربي في ذلك الحين على غـاية قـواه الإبداعيـة وصافح بهذه النهاية مطالع النهضة الأوربية، وما كتابات ابن خلدون إلا إرهاص بهـذه اليقظـة. وقـد كان ابـن خلدون مـن أصل أنـدلسي، ورد منـاهل العلـم في المغـرب... وعنـده يلتقـي العالمـان : عـالم تميل عنـه الشمس وتهبـط عليـه صفـرة الأصيـل، وعالم تطلع عليـه مبشرة بفجر جديـد»(54).

ولتوضيح صلة الوصـل هذه يشير إلى أن الفن النصري سيصبح هو الجذع الذي ستطلـع منه أغصان الفـن الإيطالي الكلاسي، والأصـل الذي ستنقل عنه الـزخارف التي برع الفنانون الإسبـان في نقشها على الفضة خـلال القرن السـادس عشر، وبعد ذلـك بقليـل، وفي ظل الجدران التـي نـقـشـت عليهـا أبـيـات ابـن زمـرك(796هـ / 1393م) جلـس بوسكان (55) ونقاجيـيـرو يسمران بأحاديث الشعر والأدب(56).

وعلى الرغم من القدم النسبـي لهذين الكتابين، وصغر حجمهما، مما لا يسمح بالإحاطـة الشاملةبجميع عناصر هذا الشعر ومـراحله وأعلامه ونصوصه، واحتمال أن تكون بعض التصورات والآراء والأحكام متجاوزة اليوم، وأن تكـون بعض الأسئلـة قد وجدت الحل، بعـد تقدم الـدراسات الأندلسية وظهور عـدد لا بأس بـه مـن النصوص إلى النور، بالإضافة إلى مجموعـة مـن الـدراسات المنجـزة هنـا وهنـاك بعـد صـدور الكتابيـن، على الـرغـم مـن ذلـك فإننا نعتـقـد أنهما لـن يفقـدا قيمتهما أبـدا.

---

54) هو الشاعر الإسباني خوان بوسكان Juan Boscân المتوفى سنة 1542م.

55) هو السفير الإيطالي : أندريا نفاجييرو Andrea Navagiero. حصل ثقافة واسعة، وتضلع في الأدب، التقى ببـوسكان في غـرناطـة سنة 1528م، وحفـزه على صياغـة شعـره على الأوزان الإيطالية، المرجع نفسه : 75 تعليق المترجم.

56) نفسه : 75.

ذلك بأن الرؤية التي قام عليها الكتابان معا، قد تعززت بمواقف أخرى مماثلة ومنها على سبيل المثال تلك الشهادة الفذة للسياسي العالم المؤرخ كلاوديو سانتشيث البرنس، وقد وصفها ليفي بروفنسال بأنها اعتراف عفوي مؤثر(57).

**ومما جاء في شهادة كلاوديو:**

«لايمكن لأحد اليوم أن يتحدث عن ظلمات العصور الوسطى كما كان الحال من قبل، ولكن علينا أن نذكر أنه في مواجهة أوربا التي ترقد في التعاسة والإنحطاط والبؤس الفكري والمادي، كان الإسبان المسلمون يبنون حضارة رائعة، واقتصادا مزدهرا، وكل يوم يدهشنا الأساتذة من المستشرقين الإسبان ممن وقفوا أنفسهم على الدراسات العربية بما يقعون عليه من شواهد جديدة، عن مدى تألق الثقافة الإسبانية الإسلامية وعمقها، وهم يدعون **أنها لعبت دورا حاسما في تطور الفن والفلسفة والعلم والشعر، وجميع ثقافة أوربا المسيحية، وبرهنوا على أن الحضارة الإسلامية الإسبانية تركت طابعها في أعلى قمم الفكر المسيحي** في القرن الثالث عشر، مثل القديس توماس الاكويني، وشاعر إيطاليا الأكبر دانتي، ولكن ما زال هنا وهناك على جانبي جبال البرانس، وعلى ضفتي البحر الأبيض المتوسط من ينفر من هذه الأستاذية العربية الإسبانية، لا يقبلونها في سهولة، ويرفضون أن يعترفوا لها بهذا التفوق، رغم الشواهد العديدة والثابتة التي تدعمها الآن، والتي نكتشف كل يوم مزيدا منها وكلها تؤكد ما كانت عليه الحياة المادية والفكرية من ازدهار في إسبانيا الإسلامية، ولقد مرت قرون عديدة قبل أن يعمل (عصر النهضة) على تفجير ينابيع جديدة من الحضارة الكلاسيكية أوشكت أن تنضب، وكان نهر الحضارة الأندلسية الزاهية خلالها يتدفق في قرطبة

57) الحضارة العربية في إسبانيا : 147.

قــويــا وعاليــا، فيبلــغ مـــده بقيـــة أنحــاء أوربــا، على امتـــداد العصر الوسيــط، حضــارة عــرف الإســلام كيف يحتفــظ فيها بجــوهر الفكــر القديم، وينقله إلى العالم الجـديـد»(58).

**ـ اقـتـراح :**

إذا كــانــت الـدعـوة التــي تستفاد مــن الكلمــة الختــاميــة في كتــاب كراتشكوفسكي، والصلة التي ينوه بها أميليو سياغومس، من شأنهما أن يفيــدا الباحثـــين عـــن عالميــة الأدب العـــربي بصفــة عامـــة، والأدب الأندلسي بصفة خاصــة، فإنهما تفتحـــان في الــوقـت نفســه للمختصين في الــدراسات الأندلسية مجــالات أرحــب وأعمـق، انطـلاقـا مــن الرؤية الشموليــة، لإغنـــاء الــدراســات المقارنـــة، وإتاحــة الــفـــرص للبحــث عــن مــزيد مـــن أوجــه الالتقـــاء والتفاعـــل الحضــاري الإيجـــابــي المثــمر.

ومــن أجل تعــزيز هــذا المنحى في الــدراســات الأندلسيــة، نرى أنــه بالإضافة إلى ما هو موجود من مراكز الدراسات الأندلسية، أو الدراسات العربية الإسبانيــة، نقترح إنشاء معهد جديد متخصص يطلــق عليه إسم (معهد الدراســات الأندلسية المقارنــة) ويكون مقره بالمغــرب أو إسبانيا، على أن تفتح لــه فروع في بلــدان أخرى تــرتبط بــالدراســات الأندلسيــة ارتباطا وثيقا.

ويمكن أن يضم المعهد مجموعات من التخصصات في التراث الأندلسي على اختلاف مجالاته، مع جذع مشترك، وتــدرس المواد في المعهد باللغات العــربية والإسبــانية بــالدرجــة الأولى، وكــذلك بــالبرتغاليــة والإيطاليــة، بالإضـــافة إلى تــدريس لغــات أخرى كــالفرنسيــة والإنجليزيــة والتركية والألمانيــة... على سبيل الإختيــار، من أجــل توسيــع مجالات الدراســات المقارنــة، وتحقيق مزيــد من التواصــل الفكري والتفاعــل الحضــاري بين

---

58) نفسه : 147 ـ 148 نقلا عــن : إسبانيا والإســلام : ترجمــة بــ جينــار ص : 5 ويصفــه ليفي بروفنسال بأنه «يعرف أكثر من أي شخــص آخر كيف أشرق الإسلام على هذه البلاد، وما ترك تــراثه الحقيقــي فيها مــن أثر عميــق على الفكر الإسبــاني لا يمكن إنكــاره». الحضــارة العربية في إسبانيا : 147.

عدوتي البحر الأبيض المتوسط، وبين دول حوضه المتعددة من ناحية، والمهتمين بتراث الأندلس في الجهات الأخرى من ناحية ثانية.

وتعطى في المعهد دروس قارة، وأخرى موازية، وتختم الدراسة بمنح شهادات متخصصة متعادلة بين مختلف فروعه من حيث القيمة، على أن تكون الدراسات العليا في المعهد المركزي، وتتكون هيئة التدريس من أساتذة قارين، وآخرين زائرين، وتخصص له الإعتمادات المناسبة لأهدافه المعرفية النبيلة ووظيفته الحضارية العالمية، ودوره في بناء مستقبل مشترك يسوده الوئام والسلام والتعايش بين الحضارات، ويكون بالإضافة إلى ذلك كله مركزا لتجميع الوثائق والدراسات التي أنجزت أو ستنجز عن التراث العربي الإسباني وتبادل الخبرة والمعلومات بين الباحثين على اختلاف اهتماماتهم.

**فاس ـ د. علي لغزيوي**

# الفكر اليهودي الأندلسي
# بين الخصوصية الدينية
# وشمولية المعرفة

أحمد شحلان
كلية الآداب ـ الرباط

كان اليهود قبل القرن الثامن الميلادي ذوي اهتمام بعلوم خاصة تدور في فلك التوراة والتلمود وما يرتبط بهما من علوم فقهية ولغوية، وكان لهم باع طويل فيما نسميه في ثقافتنا: الفتاوي والنوازل תשובות ،ولم يكن لهم من علوم العقل إلا ما ارتبط مباشرة بعلوم النقل، وبعد أن أصبحت لهم الثقافة العربية، في معناها الواسع، أداة من أدوات التكوين، ومنهلا من مناهل العرفان، رصعوا علومهم الدينية المحضة بمناهج البحث الأصولي والاستقراء الفقهي والمنطق الكلامي.

وإذا ظهرت فيهم عديد من المذاهب الفقهية قبل الإسلام، فإن المذهب الوحيد الذي كان له كبير الأثر في تاريخ اليهودية، لم يكن له كيان إلا بعد الإسلام وفي أرضه، وأعني به مذهب القرائين، وهم الذين اكتفوا بالتوراة نصا مقدسا دون غيره (*) وقد نهل هؤلاء الكثير من علم الكلام، فكانوا حافزا لإخوانهم في الدين ورافضي مذهبهم، وأعني بهم الربيين، ليقتحموا هم أيضا مناهج الكلام ومسالكه، فانفتح أمام اليهودية في أرض الإسلام، باب من المعارف لم يعرفوا مثيلا له من قبل، ذاك هو استعمال الفكر الفلسفي أُسّاً للنص الديني وخادما له، وبذلك جمعوا لأول مرة، بمنهجية دقيقة ومنطق متكامل، بين الخصوصية الدينية والمعرفة الشمولية. وإذا كان المجال لا يسمح لنا بتتبع هذه المسيرة العلمية في الزمان والمكان، فإننا نكتفي اضطرارا، بنموذج له دلالته

*) انظر ما يتعلق بالقرائين ومذهبهم في ما يأتي أثناء البحث.

الخاصة ومغزاه المميـز في تاريخ الفكر اليهودي الأنـدلسي،ذاك هو كتاب **الحجـة والدليـــل في نصـرة الديـــن الذليـل**، أو **كتــاب الكـوزري**، ليهـــودا اللاوي، وقـــد اخترنــا هــذا النموذج لأنــه يمثـــل الحرص على الخصوصية الدينية، بل ألف من أجل الحفاظ عليها والذوذ عن حياضها، وحمايتها مــن الآراء الفلسفية، غير أنه أصبح هــو نفسه خطابــا فلسفيا ظهرت فيـــه النزعة الأفـلاطونية الحديثـة، وسيصبح آثارا مــن آثــارها الفكرية في الفكر اليهـودي الأنـدلـسي.

## يهودا اللاوي
## وكتابه الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل

ولد يهودا اللاوي، أو أبو الحسن اللاوي، كما كان يعرف لدى عرب الأندلس، بطليطلة قبل سنة 1075، وتربى تربية عربية عبرية على عادة أبناء العائلات اليهودية الموسرة، وتوجه في شبابه إلى غرناطة ثم إلى قرطبة حيث تفتقت قريحته الشعرية. وعندها تعرف على الناقد اليهودي المعروف، موسى بن عزره، ونخبة من شعراء غرناطة واشبيلية وسرقسطة. وبعد سنة 1090، أي بعد وصول الموحدين الأندلس، غادر اللاوي غرناطة، وأخذ عصا التطواف فجاب المدن الإسبانية المسيحية طوال عشرين سنة، تعرف فيها على جمع من الشعراء والعلماء ونبلاء اليهود، واشتغل بصناعة الطب في طليطلة، إلى أن اغتيل صاحب الأفضال عليه، سلمون بن فرزول، وكان من خدام الفونسو السادس، فعاد من جديد إلى إسبانيا المسلمة، وتطوف بمدن قرطبة، وغرناطة والمريا. ثم توثقت صداقته مع أحد العلماء اليهود المشاهير، وهو أبراهام بن عزره، فصاحبه إلى الشمال الإفريقي.

كان هاجس اللاوي، سواء في تفكيره أو شعره، أن يرحل إلى فلسطين، وحل بالإسكندرية سنة 1140، وبعد شهور رحل منها إلى المكان الذي ظل يحلم به، ولم يلبث إلا قليلا حتى توفي.

ليهودا اللاوي أشعار كثيرة نظمها باللغة العبرية، وله أيضا موشحات استعمل في إقفالها العامية الأندلسية واللغة الإسبانية.(1) وإذا

---

1) C. SIRAT, La philosophie juive au Moyen Age, Paris C.N.R.S 1982. P. 127-151.

وفي موضوع شعر يهودا اللاوي عديد من الأطروحات من بينها:

L'Art poètique du Muwassah Juda-Halevi à travers son Diwan. E. El-Mountassir (Doctorat de 3ème cycle, soutenue à Paris VIII, 1987.

كانت أشعار اللاوي قد وضعته في مصاف الشعراء الكبار، فإن مؤلفه **الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل**، أو **الكوزري**، وهو كتاب ألفه بالعربية، وكتبه بأحرف عبرية، هو الذي وضعه في مصاف المفكرين الفلاسفة، أو بالأحرى في مصاف العلماء الذين ينهجون النهج الفلسفي وإن كانوا على خلاف معه.

ألف اللاوي كتابه سنة 1140، وترجم الكتاب إلى العبرية يهودا بن شموئل بن تبون، الذي يحتمل أن يكون قد التقى باللاوي في غرناطة قبل وفاته، بعد ثلاثين سنة من تأليفه، ثم ترجم الكتاب ثانية يهودا بن إسنحاق قردنال، ترجمة لم يصل منها إلا نتف، ولم تشتهر هذه الترجمة.

نال الكتاب شهرة كبيرة لدى اليهود منذ ترجمته، ووجدت فيه الاتجاهات الفكرية اليهودية المختلفة على مدى التاريخ ما اعتبرته أصيلا ونافعا، فعدوه مصدرا للأخلاق والهالاخا (التشريع) واللغة والشعر وعلم الباطن وأسرار التوراة والقابلا، (التصوف) ومصدرا للشعور القومي والوطني. بل اعتبروا اللاوي صاحب مذهب خاص في فلسفة التاريخ. ورأى فيه المحدثون المبشر بقيام دولة جديدة تعيد تقويم مسار التاريخ، وعدوه مصدرا للصهيونية الدينية التي عدت الأساس المتين للفكر الصهيوني السياسي المعاصر.(2)

ونظرا لهذه الأهمية التي أسندوها للكتاب، طبعت ترجمته العبرية أول مرة سنة 1506.(3) ثم طبع الكتاب إما مصحوبا بترجمته العبرية أو بنصه العربي مع ترجمات أجنبية أو مع شروحه وتصحيحاته على يد محققين تعددت ثقافتهم ومشاربهم، وكان ذلك كالاتي: إيطاليا 1506، البندقية 1547 و1594، بازل 1660، أمستردام 1663، برلين 1795، فيينا

---

2) انظر المقدمة التي وضعها صاحب الترجمة الحديثة يهودا شموئل بن شموئل .
ספר הכוזרי.

3) ספר הכוזרי, הוצאת שונצינו פאנו (אמאליא) 1506 .

1796، و1889، و1880 و1911 بوينس إريس 1943، تل أبيب 1948، القدس 1965 و1969.(4)

وآخر ترجماته هي التي قام بها يهودا شموءل بن شموئل، وقدمها بمقدمة جيدة مفصلة في خمس وتسعين صفحة وألحقها بشروح وملحقات وفهارس غنية جدا في ثلاث مائة صفحة وصفحة.

نشر كتاب الحجة والدليل، النص العربي مع ترجمة يهودا بن تبون العبرية، هرشفيلد، أول مرة سنة 1887،(5) وقد اعتمد في نشرته نسخة وحيدة نسخها سعديه حفر بن صديق بينه، سنة 1462 بمدينة دمشق، وكانت محفوظة في خزانة البودليين بأكسفورد (284 عبرية). ثم نشره نشرة حديثة داوود تصفي بنعاط.(6) وقد اعتمد في نشرته كثيرا من المخطوطات المحفوظة في المكتبات الأوربية.(7)

---

4) نشر الكتاب تسع عشرة مرة، منها نشرة مع ترجمة لاتينية:

Johnanes Buxtarfins, Liber cosri, Bazel 1660.

ونشرة مع ترجمة إسبانية : Jacob Abendana, Amsterdam 1663. طبع ثانية ببوينس ارس 1943.

وأخرى مع ترجمة ألمانية : 1853 David Qas, Liepzeg طبع ثانية بنفس المدينة : 1869.

ونشرة مع ترجمة إنجليزية : Hisschfeld, London, 1905 طبعة ثانية بنيويورك 1930 وثالثة بنيويورك 1946.

وهناك مختصر بالإنجليزية لاسحق هينسمن، اكسفورد 1947. أما الترجمة الفرنسية فهي مقتطفات لـ Vantura باريس 1932.

ويعيد CH. TOUATI الآن ترجمة فرنسية كاملة، انظر: C.SIRAT, Phil. Juive, p. 127.

ونشر نص الحجة والدليل في ترجمة مبسطة لـ ר. מרדכי ציוני, הכוזרי המפורש , תל-אביב 1969.

5) Hartwig Hirschfeld, Das buch al-chazari des Abū-l-Hassan jahuda Hallevi im arabischen urtext somie in der herbraïschen Übersetzung des jehuda ibn Tibbon, Liepzeg 1887.

6) כתאב אלרד ואלדליל פי אלדין אלדליל (אל כתאב אלכזרי) תאליף ר' יהודה הלוי, דוד צבי בנעט, ירושלים תשל"ז (1977) (הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס האוניברסיטה העברית האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים

7) انظر المقدمة V.

وللكتاب عديـد من الشروح إما بالعبرية أو بلغـات أخرى أجنبية، كما كتبت حـوله العـديد من المقـالات، وصحح نصـه العربي الـذي أصدره هرشفيلد عديـد من العلماء مثل كولد زيهر وهو رفيتـش وافرات وفايدا وغيرهم.(8) وقد اعتمـدنا في تحليلنـا لمضمون الكتـاب نشرة بنعاط وكـذا ترجمة يهودا بن شموئل المشار إليهما أعلاه.(9)

ونتناول في عـرضنا هـذا، مضمـون الكتـاب، دون أن نتبع تـرتيـب المقالات الخمس كما جـاءت في أصله، ولكننا نستخرجه مـن كل المحتوى انطلاقا من سـؤال السائل المجهول الذي تضمن سؤالـه القضايا الكبرى التي قصد اللاوي عرضها وهي:

أ ـ آراء الفلاسفـة.

ب ـ آراء أهل الأديان في الطعـن على اليهوديـة.

ج ـ آراء الخوارج أو القـرائين. وهي الآراء التي دعا السائـلُ اللاويَ إلى دحضها. ولما كـان اللاوي قـد اطلع على مـا جاءت بـه التواريـخ عن مَـلِـك الخزر(10) ـ ومضمنه أن هذا الملك كـان صالحا تقيا، غير أنه كان يدين بدين الخزر الوثني، فتكررت عليه رؤيا مَـلَـكٍ كان يعلمه بأن نيته مرضية، وعمله غير مرض. مما جعله يبحث عن ديـن ينتحله فيرضي الله ـ فإن اللاوي فضل أن يكون جواب السائل هو عرض قصة هذا الملك في تقصيه أخبار الأديان لينتحل منها ما يرضيه.

---

8) انظر:

G.VAJDA . Introduction à la pensée juive du moyen-age, Paris, Vrin, 1947, pp 226-227. والكوزري، يهودا شموئل ص: 65 ـ 68.

9) نظرا لوجود بعض النقص وبعض التغيير في تـرتيب الحوار (وهذا الامر الأخير نادر جدا، ص: 198 من النص العـربي لبنعاط وص (202) ليهودا بن شموئل)، فـإننا اعتمدنا الترجمة العبرية التي أنجزهـا يهودا شموئل الذي استفاد من مخطوطات لم يطلـع عليها ناشر النص العربي، إتماما للنقص الحاصل في هذا الأخير. ونحقـق حاليا نشرة تنقلها إلى الحرف العربي كاملة.

10) حـدث تهود الخزر في المنتصف الثـاني من القـرن الثامـن م. وقد جـاء ذكرهـم في تاريـخ المسعودي.

بدأ حوار الملك مع فيلسوف بالسؤال: ما الذي يرضي الله، فأجابه الفيلسوف: بأن ليس عند الله لا رضى ولا بغضة. فهو منزه عن الإرادات والأغراض، وعن علم الجزئيات لأنها متغيرة. وأن خلقه الإنسان مجاز بمعنى أنه علة العلل. وأن العالم قديم لم يزل ينشأ فيه إنسان من إنسان، كل يكتسب أخلاقه من دويه ومحيطه وأغذيته، تتحكم فيه الأفلاك والبروج. والكل راجع إلى السبب الأول، فعنه فاض الفيض، فتلازمت الأسباب وتسلسلت، واحتاج الإنسان للوصول إلى الكمالات الكامنة فيه بالقوة إلى فعل التعليم، اعتبارا لما زود به من استعدادات بالطبع: «والكمال يأتيه من نور إلهي» يسمى العقل الفعال يتصل به عقله المنفعل اتصال اتحاد حتى يرى الشخص أنه ذاك العقل الفعال (ص: 4)، وتصير آلاته وكأنها آلة العقل الفعال لا العقل الهيولاني، وعندما يصير الإنسان في مرتبة العقل الفعال الذي هو دون مرتبة الملك الموكل بفلك القمر، ويتصل هذا العقل بعقول مجردة قديمة لا تفنى، وكذا نفس الإنسان الكامل فإنها أيضا لا تفنى. وأمثلة الكمال ممثلة في شخوص هرمص واسقلابيوس وسقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس، فهؤلاء والعقل الفعال شيء واحد. وهذا هو ما يسمى رضى الله عن طريق اللغز والتقريب. ويُلزم العدلَ وكل خلق فاضل، كما يلزم التعظيم للسبب الأول لا خوفا ولا طمعا، ويحث على التشبه بالعقل الفعال. وعندها لا تهم أية شريعة اتبع الإنسان أو أي دين تدين، إذ الهدف «طلب صفاء القلب بأي وجه كان، بعد تحصيل كليات العلوم على حقائقها» (ص: 5) لعل الإنسان يتصل بالروحاني أي العقل الفعال فينبئه بعلم الغيب في منامات صادقة وخيالات مصيبة.

يجيب الخزري بأن النية الصالحة والظن لا يكفيان، فالمهم هو العمل، ويضرب مثلا باقتتال المسيحيين والمسلمين، وكل منهم في نيته صالح.

يجيب الفيلسوف لأنهم لا يُحكِّمون العقل.

ثم يرد الخزري: فما بال الفلاسفة لم تظهر فيهم النبوة بالرغم من اتصالهم بالروحاني؟ وما بال بعض البسطاء يرون الرؤى الصالحة، فما سر ذلك؟

يحدث الخزري نفسه بأن الجواب السليم قد يكون عند نصراني أو مسلم: «أما اليهود فكفى ما ظهر من ذلتهم وقلتهم ومقت الجميع لهم» (ص: 6). ويسأل الملك النصراني، فيجيبه: إن النصراني يؤمن بحدث المخلوقات، وقدم الخالق، وأن الله خلق العالم في ستة أيام، وأن أصل الإنسان آدم ونوح، وأن لله عناية بخلقه وسخطا ورضى ورحمة ووحيا وتجليا لخاصته وحلولا في خاصة خاصته. وبالجملة يؤمن بما جاءت به التوراة، لأن المسيح من بني إسرائيل، وهو ابن الله ظاهره ناسوتي، وباطنه لاهوتي، وأنه صلب، وأنه جاء ليتمم ما جاءت به التوراة، إذ قيل في الإنجيل: «ما جئت لأنقص شريعة من شرائع موسى، بل جئت لأعضدها ولأزيدها».(11)

ولما أظهر النصراني تعظيمه للتوراة ولبني إسرائيل، قال الخزري في نفسه، إن النصراني يعتقد فيما لا يصح عنده فيتحيل بالقياس، فالأولى أن أبحث عند غيره.

فسأل العالمَ المسلمَ فأجابه هذا: إن المسلم يثبت الوحدانية والقدم لله، والحدث للعالم والانتساب إلى آدم ونوح، ونفي التجسيد جملة أو تأويل بعض ما ظهر في القول منه، والإيمان بأن القرآن وحي ومعجزة، وأن محمدا خاتم الأنبياء وناسخ كل شريعة، وداعي الأمم كافة إلى الإسلام. وجزاء الطائع بعثه جسما وروحا في جنة يتمتع فيها بكل ما كان في الدنيا، وجزاء العاصي تخليده في النار.

يرد الخزري بأن الباحث عن الحق لا يقتنع بتكليم الله بشرا، وبالتالي فإذا كان القرآن معجزة فهو بلغة العرب، فكيف يميز طالب الإقناع من غير العرب بين القرآن وبين غيره من كلام العرب لإثبات معجزته، وإذا كان لابد من معجزة فيجب أن تكون خرقا للعادة بشهادة الجمهور.

يجيب العالم بأن القرآن أورد عديدا من هذه المعجزات، وهي مذكورة في التوراة، والتوراة لا مدفع لها.

---

11) جاء في إنجيل متى، الأصحاح الخامس، الآية 17: «لا تظنوا أني جئت لأنقض [في نشرة الحجة لأنقص] الناموس أو الأنبياء، ما جئت لأنقض بل لأكمل».

وعندها يرى الملك أن لا مندوحة من مساءلة اليهود، فيسأل حبرا.

وكان جوابه بأن اليهود يؤمنون بإله إبراهيم وإسحاق وإسرائيل، الذي أخرج بني إسرائيل من مصر، وتكفل بهم في التيه، والذي أعطاهم أرض الشام بعد تجويزهم اَلْيَمَّ والأردن، وأرسل إليهم موسى بشريعته، ثم اتبعه بآلاف من الأنبياء منذرين ومبشرين، وأنزل عليهم التوراة، والخبر طويل.

ويتواصل الحوار بين الإثنين انطلاقا من اعتقاد الفلاسفة واختلافهم وتضارب آرائهم مما لا يؤدي إلى معرفة حقة بدين. فالبرهان الحق هو الذي يتجلى بالأثر الظاهر، وبعد ذلك بالمشهور المتواتر.

ويضع يهودا اللاوي على لسان الحبر أُس أفضلية بني إسرائيل ـ وهي النظرية التي يريد أن يبرهن عليها في كل الكتاب ـ على أمر إلهي جرت به سنن الطبيعة. فالتمايز بين المخلوقات سنة من سنن الوجود، إذ خص الله الحيوان والنبات بالاغتذاء والنمو والتوالد دون الأرض والحجارة والمعادن والعناصر. وزاد أمره النفساني، فخص الحيوان بالحركة والإرادة والأخلاق والحواس الظاهرة والباطنة. وزاد أمره العقلي فخص الناطق بإصلاح الأخلاق فإقامة المنزل وتأسيس المدينة وتدبيرها بالسياسات والنواميس السياسية (ص: 12). ثم ميز بين الناطقين، فجعل أفضلهم نسل إبراهيم، وجعل أفضل هؤلاء أبناء يعقوب الذين امتحنوا بالتجربة، فكانوا أصلح لقبول الأمر الإلهي، فظهر من بينهم موسى الذي جاء في وقت ساد فيه العلم السماوي والأرضي، فصحح السنن السابقة (ص: 12 ـ 14 ) تلك التي وردت مع آدم (ابن الله)! الذي خصه الله بالنفس والعقل على غايتهما وجعله في رتبة تتصل بالله وبالروحانيين وعرفه الحقائق دون تعليم (ص: 27).

وأبناء يعقوب يفارقون بني آدم بخصوصية إليهة جعلتهم نوعا آخر وجوهرا ملائكيا، يفضلون سواهم برؤية الأنبياء. وهذه الرؤيا تحدث روحانيات وتميز صاحبها بالصفاء النفسي دون جنسه فتصفو نفسه إلى

الـدرجـات الملائكية والخشـوع والطهـارة (ص: 35). وإذا عصـى بنـو إسرائيل، فإن هذا العصيان لا يزيل صفاءهـم الكامن بالقوة في نفوسهم. وهذا الصفـاء موقـوف عليهم دون غيرهـم (ص: 15 و29). وعبادتهم العجل أمـر مقبول في حينه، لا يوجـب ما قيل عنهـم في أمره (ص: 31). واليهودية جاءت لهم هم ولم يؤمر موسى بدعوة كل المعمور (ص: 24). ومن دخل اليهودية طارئا لا يمكن أن يُسَاوَى بالصريح فيها (ص: 40).

صنف الذيـن تناولوا كتاب «الحجة» بالتحليـل، اللاوي، ووضعوه في صنف المناهضين للفلسفة.(12)

غير أن المدقق في عـرضه لآراء الفـلاسفة، يستشـف من استعمالاتـه اللغويـة، أنه يضـع فارقـا - وإن كـان لا يكاد يـرى - بين الفـلاسفة والمتفلسفـة، إذ يعتذر للفـلاسفـة في كثير من الآراء كما سنـرى، في حين يضـع المتفلسفـة في صنــف الطبيعيين والمنجمين والمطلسمين والسحـرة والـدهريين، وكلهـم عنده زنـادقـة، ويصفهم بـالخداع (ص: 191). أما الفلاسفـة فهم كـالعلماء يحبون التفـرد لتصفو أفكـارهم ولينتجـوا من قيـاساتهم نتـائج حـق حتى يحصـل لهم اليقين فيما تبقـى عليهم مـن شكوك (ص: 90). والفلاسفـة أقروا ضرورة بأن هذه الصـور [المنطبعة في الهيـولى] إنما يعطيها أمـر إلهي يسمونـه عقـلا واهب الصـور (ص: 194). ووصفوا اللـه بالتنزه والتقـديس بعد التصريـح بربوبيتـه وملكه (ص: 106).

وعندما ناقش الـلاوي أسماء الله وتحدث عن معنى «إلهيم»(13) قال إن معناه يدرك بالقياس، وتعني لفظة القياس عند اللاوي العقل، والعقل يؤدي بالضرورة إلى أن للعالم مدبـرا اختلفت آراء الناس فيه، وأولى الآراء ما كان للفلاسفة (ص: 167). وقال في الفلاسفة أيضـا، أن طبائعهم قد

12) Munk (s), Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1955, p. 484.

VAJDA, introduction. p. 111.

13) אלהים (إلهيم) إسـم الجلالة، ولكنه جـاء في صيغته العبرية على صـورة جمع، مما جعل آراء المفسرين واللاهوتيين اليهود تختلف حـول تفسيره وتأويله. وهنا يتحدث اللاوي عن سر استعمال الجمع في هذه اللفظة.

كملت ونفوسهم وأخلاقهم قد اعتدلت، لذلك هيئوا ليحل فيهم العقل (ص: 50).

غير أن هذا الاجتهاد الذي شفع للفلاسفة لدى اللاوي، بل اتخذه هو نفسه منهجا للرد عليهم، لم يمنعه من انتقادهم في كثير من آرائهم. من ذلك رأيهم في العالم وقدمه، وذلك أن فلاسفة اليونان، لم يرثوا علما ولا دينا مثل الساميين، وأن ما وصلهم من هذا، وصلهم عن طريق الفرس عن الكلدانيين. ولما كانت الغلبة في اليونانيين كانت فيهم الفلسفة، ولما زالت عنهم زالت الفلسفة. وأرسطو في تصوره عالما قديما غير محدث كان عاجزا عن تصور عالم مخلوق لعدمه الخبر السابق الصادق الذي يعتمده برهانا، فرجح قدم العالم لما تساوت لديه طرق القياس (ص: 17). والبرهان يتجلى في المعجزات والخوارق. وبالجملة فأمر خلق العالم غامض تتكافأ فيه دلائل الحجج، والمرجع هو النقل عن الأنبياء لأن النبوة أصدق من القياس (ص: 18). أما القول بالطبيعة التي هي: «المبدأ والسبب الذي به يتحرك ويسكن الشيء الذي هو فيه بالذات لا بالعرض» (ص: 192) فأمر يحتاج إلى فهم وتأويل، فالعناصر والقمر والشمس والكواكب تفعل بطريق التسخين والتبريد والترطيب وتوابعها، من غير أن ينسب إليها حكمة، بل هي سخرة من الله. وقبول هذه على أنها تصلح المادة ونفي الحكمة عنها شيء لا يضر. وهذا أصل الإيمان وأصل العصيان (ص: 20). وهو ما يفرق بين الفلاسفة وأهل الأديان.

وينتقد من الفلاسفة أولئك الذين برهنوا على الوحدانية والربوبية بالقياس، ومع ذلك حثوا أتباعهم على اتخاذ الصور والتماثيل لأنها تتصل بالأمر الإلهي في زعمهم (ص: 29 ـ 31).

وإذا صح البرهان عن الفلاسفة في العلوم الرياضية والمنطق، فإن الشكوك تلحق كثيرا مما قالوه في ما بعد الطبيعة، وكذا في بعض أمور الطبيعة. وهم أنفسهم لم يتفقوا في تلك الأمور، وإذا اتفقوا فإنما يفعلون ذلك تشيعا لأحد كبارهم (ص: 212).

وأنكر على الفلاسفة رأيهم في المعاد، هذا المعاد الذي لا يريد هو البحث في كيفيته أهو بالروح أم بالروح والجسد (ص: 210).

وأنكر عليهم دليلهم على النفس وما قالوه في اتصالها بالسبب الأول، وطريقة ذلك، وسألهم لماذا لم تتحد نفوسهم وعقولهم دفعة واحدة؟ وكيف يدركهم النسيان؟ ولم يحتاجون إلى فكر في معقولاتهم جزءا بعد جزء؟ ولماذا لا يجد الفيلسوف نفسه في الحالات التي يفقد عقله لسبب من الأسباب؟ وما الذي يقولونه فيمن بلغ أقصى علم الفلسفة ثم عرض له عارض فنسي كل شيء هل هو هو أم هو غيره؟ والذي برئ منهم وأخذ يتعلم من جديد دون أن يدرك ما بلغ أول أمره، هل يقال إن له نفسين مفارقتين الواحدة دون الأخرى؟. ثم إذا أصبح محبا للشهوة والغلبة هل يقال إن له نفسا في النعيم وأخرى في العذاب؟ وأي حدود في العلم تصبح بها النفس مفارقة للجسد غير تالفة؟ فإن كان العلم بالكل فهذا مستحيل، وإن كان بعلم البعض فكل نفس ناطقة مفارقة.

ويرد على الفلاسفة بأنه لن يبلغ هذه الدرجة إلا صفوة الله من خلقه بالشرائط التي أوجبتها الشريعة فيتصورون العالم بأمره، ويرون ربهم وملائكته، ويرون بعضهم بعضا، ويعلم بعضهم ضمائر بعض. والطريق الموصل إلى هذا القصد هو النبوة. ولو كان للفلاسفة قدرة على هذا الأمر لأدركوا النبوة، غير أنهم إذا تكلموا عنها فإنهم يتكلمون عنها كباقي البشر (ص: 212).

ويرد عليهم أيضا في قولهم إن علم الله يغني عن قدرته وإرادته (ص: 216). وقولهم بأن عبادة الله ما هي إلا حسن أدب وقول حق في تعظيمه على سائر الموجودات، وأن الكفر بالله من خسائس النفس، مجيبا بأن الحب الإلهي هو السبب في عبادته وأن طلب ما يجلبه هذا الحب من لذة الاتصال أو ضرر البعد هو الذي يحرك المؤمن إلى أفعاله (ص: 168).

وينتقدهم في استدلالاتهم وطرقها، وهي التي أدت بهم إلى القول برب لا يضرنا ولا ينفعنا، ولا يدري صلواتنا وقرابيننا ولا طاعاتنا ومعصياتنا، وأن العالم قديم كقدمه (ص: 148).

ويرد عليهم في قولهم بأن ليس لله أثر في العالم ولا سيما في الجزئيات التي ينزهونه عن معرفتها، فضلا عن أن يحدث فيها حدثا (ص: 72).

وينتقدهم في حصرهم السعادة القصوى في العلم النظري وحصول الموجودات معقولات بالفعل والقوة فيصير الإنسان عقلا بالفعل، ثم عقلا مستفادا مقاربا للعقل الفعال، فلا يخاف الفناء. فهذا عنده أمر يصعب الوصول إليه، ولا يدرك لقصر العمر وشغل البال. ثم إن الفلاسفة باعتقادهم هذا لا يبالون لا بالثواب ولا بالعقاب فيحلون لأنفسهم فعل ما يريدون ولا يبالون (ص: 170).

ويخص فلاسفة اليونان بشديد انقتقاده، إذ مما دعاهم إلى تكثر الآلهة اعتبارهم حركات الأفلاك التي عددوها فجعلوا لكل حركة نفسا وعقلا، وذلك العقل ملك مفارق للمادة فسموا تلك العقول الله وملائكة وعللا ثواني... آخرها وأقربها إلى الإنسان العقل الفعال. وزعموا أنه مدبر هذا العالم الداني ثم العقل الهيولاني ثم النفس ثم الطبيعة ثم القوى الطبيعية والحيوانية... «وهذا كله تحقيق يفيد التحذيق لا التحقيق والمنخدع له على كل حال زنديق» (ص: 227).

وأخذ عليهم إنكارهم ما لم يروه بالقياس، ولو شاهدوا الأنبياء لأقروا لهم ولطلبوا وجوها قياسية في كيفية حصول النبوة للإنسان (ص: 157). وذلك لأن النبي يرى النور في لحظة وهذا لا يحصل أبدا للفيلسوف (ص: 160).

وأنكر عليهم البحث في ذات الله (ص: 226) وأنهم عندما يطلبون الله إنما يطلبونه ليصفوه على حقيقته في حين أن المؤمن يطلبه لمنفعته.

وبالرغم من هذه المآخذ فإن اللاوي يعذر الفلاسفة جميعا لأنهم أمروا بالمعروف، ونهوا عن المنكر بطريق الأولى والأفضل، والتشبه بالخالق الذي وضع الأمور على طريق الأصلح، فأنتجوا النواميس وهي سياسات غير ضرورية (ص: 170). وشكرهم على اجتهادهم وقياساتهم في وضع النواميس العقلية وزهدهم في الدنيا (ص: 213).

وبعد عرض هذه الآراء المنبثة في الكتاب يطمئن الالوي سائله بأن الشريعة صارت طبعا في إيمان الجمهور إذ «تطلبها النفوس وتقلد أصحابها على سذاجة كلامهم وغلظ أمثالهم ولا تطيب على تقليد الفلاسفة على رقة حكاياتهم وحسن نظام تواليفهم وما يلوح عليها من البرهان، لكن لا تتبعهم الجماهير كأن النفوس أوحي إليها بالحق» (ص: 169).

ب ـ لم يخصص اللاوي فقرة خاصة للرد على أهل الأديان، وهي القضية الثانية التي طلب منه سائله أن يتكفل بالبحث فيها، ولكنه رد عليهم هنا وهناك من خلال حواره مع ملك الخزر. والأديان عند اللاوي قسمان: أديان سابقة عن بني إسرائيل، وأخرى ظهرت بعدهم.

تعرض للقسم الأول في قضية خلق العالم، حيث عرض لآراء المذاهب والأديان السابقة، فقال إن منهم قوما يقولون بأن لا خالق بل لا جزء من العالم أحق بأن يكون مخلوقا من أن يكون خالقا، فالكل قديم.

وقوما يقولون إن الفلك هو القديم، وأنه خالق الكل فاعبدوه.

وقوما يدعون بأن النار ذات نور وأفعال قوية وعجيبة، وهي التي ينبغي أن تعبد، وأن النفس هي أيضا نار.

وقوما عبدوا غير ذلك من شمس وقمر وكواكب وصور وحيوانات، وتعلقوا بصور الفلك، وقوما عبدوا ملوكهم وعلماءهم، وكلهم يرون أن لا أثر ولا فعل خارج الطبيعة (ص: 72).

وتعرض أيضا للثانوية فقال بأن الاستدلال أدى بهم إلى القول بسببين قديمين. وانتقد الدهرية في قولهمْ بقدم الفلك وأنه سبب نفسه وسبب غيره (ص: 148).

وتناول في القسم الثاني خوارج اليهودية، وهم القراؤون، وقال في أصلهم: «الصدوقيون والبيتوسين، وهم الذين لم يجحدوا ولم يؤمنوا، المدعو عليهم في الصلوات» (ص: 139)، أي الذين يلعنهم بقية اليهود في صلواتهم. ورد عليهم في كثير من الأماكن كما سنبين في الفقرة الخاصة بالقرائين.

وأدخل في هـذا القسم أيضـا المسيحية والإسـلام فرد عليهما في آراء علمائهما وفلاسفتهما ورؤوس مذاهبهما (خصوصا الإسلام)، دون ذكر لاسم مذهب أو إسـم فيلسوف، وهذا في ثنايا الكتاب كلـه، مع العلم أنه عـرض لكثير من آراء فـلاسفة الإسـلام للدلالـة على بعض حججـه على الفـلاسفة. وإذا مـا رد على المسيحيـة (ص: 37) والإسلام ردا مبـاشرا، فغالبـا ما يجمـع بين الديانتين في رده، وذلـك انطلاقـا من بـدء الكتاب، فمساءلـةُ الملكِ الراهـبَ المسيحيَ والعالـمَ المسلـمَ في صـدر الكتاب سبيل إلى الرفض المبدئي لصحة وصـدق الديانتين معا. إذ يجعل اللاويُ الراهبَ والعالمَ يصرحان بأن التوراة هي الأساس والأصل (ص: 7)، وأن الإنجيل نفسه يقر بأنه لم يـأت لنقض التوراة وإنما أتى لإتمامها (ص: 8). ويدلل الـلاوي على أن النبوة بالرؤيـا خاصة ببني إسرائيـل، وأنه لا نبوة بدون مشاهدة (ص: 8). ويمتنع أن تكون بواسطـة الروح القدس (إنجيل) أو جبرائيل (قرآن)) (ص: 24).

وإذا تعذر على اللاوي نفـي ما عليه كل من المسيحيـة والإسلام من غلبة منذ ظهورهما، فإنه لا يلبث أن يجد تـأويلا لذلك، إذ غلبتهما علامة ومقدمة لمجيء المسيح المنتظر. وقد دلت عنده براهينه على أن أهل الأديان سيتحولون عن معتقداتهم بمجرد ظهور هذا المسيح (ص: 173).

والمسيحـي والمسلـم مخطئـان في اعتقـادهما أن عملهمـا ونيتهمـا مـرضيتـان، فـواقعهما يكذب ذلـك إذ «النصراني والمسلـم اللـذان قسما المعمورة يتقاتلان، وكـل واحد منهما قد أصفى نيته لله وتـرهب وتزهد، وصـام وصلى، ومضـى مصمما لقتـل صاحبـه، وهـو يعتقد أن في قتلـه أعظم حسنة وتقرب إلى الله، فيقتتلان وكل واحد منهما يعتقد أن مسيره إلى الجنـة والفردوس، وتصـديقهما محال عند العقـل» (ص: 6). وعليه فهما معا غير صـادقين. وهما أيضا غير صادقين لأنهما يريـدان أن تعم دعوتهما كـل الناس، مع أن خصوصيـة لغتهما تنفي هذا الأمر، ولـذلك فموسى لم يدع أبـدا أنه جاء لكفاة الخلق. ويرجع الـلاوي استحالة هذا الأمر إلى مـا يتطلبه مـن طول زمان تتفـق فيه الغلبـة أو المجاورة (ص: 34)، مع أنه لا يستخدم هذا المنطق بالنسبة لما سيفعله المسيح المنتظر.

وعندما احتج الملك على الحبر بـذلة اليهود، وأن الأمر الإلهي لا يكون إلا بالغلبة، لم يتردد الحبر، أو بـالأحرى اللاوي، في مقارنـة حال اليهود بحال مقدمي النصرانية وأوائل أهـل الإسلام. ويضرب مثلا بما جاء على لسان عيسـى: «من لطم خذك الأيمـن أعطه الأيسر....» (ص: 38)، وبما حدث «لأنصار صاحب الإسلام» (ص: 171) أو «صاحب شرع الإسلام وصحابتـه» (ص: 39). وإذا استشهـد هنا بـالنـص مـن قول المسيـح، وبالحدث التـاريخي الإسلامي، فإنما يـريد أن يبين أن الذلة مـا هي إلا مرحلـة قد تسبق النبـوة الكاذبة والنبـوة الصادقـة. ونبوة موسـى هي الصادقـة عنده، لأنها ظهـرت بالمشـاهدة في الموضـع اللازم وفي الأرض الصالحة لها.

يحتج الملك بأن بني إسرائيل اتخذوا الأوثان حتى بعد موسى، في حين أن المعتقد المسيحي موحد أصلا وأن أهل الإسلام موحدون (ص: 173)، وبأن الجميع اعتبر القدس معراج الأنبيـاء وباب السماء وموضع الحشر. يجيب الحبر بأن أهل الإسلام، دون أن يذكر اسم الإسلام، «انطووا على الزندقة، وصرحوا بها، وقالوا فيهـا الأشعار المشهورة المحفوظة من أن لا مالك لأعمال الناس ولا مجازي ولا معـاقب عليها» (ص: 173)، وأن أهل النصرانية والإسـلام ما هم إلا غرمـاء بني إسرائيل، «إذ لم يقبلـوا جميع الشرائع، لكنهم أخـذوا أصولها وناقضت أعمالهم أقـوالهم، وأنهم فضلوا موضع النبوة بالقول، واستقبلوا مواضع كانت للأوثان ولم يكن فيها أثر إلهي، وأبقوا رسوم العبادات القديمـة وأيام حجها ومناسكها، ولم يغيروا سوى الصور التي كـانت هناك. ويقال إن قائد كل واحـدة من الطائفتين قد أدرك تلك الأنـوار الإلهية في معدنها، [أرض إسرائيل] وأنـه من هناك عرج به إلى السماء، وأمر أن يهدي أهل المعمورة كلها، وكانت قبلتهم تلك الأرض فلم يلبـث الأمر إلا قليلا حتى صـارت قبلتهم حيث جمهـورهم» (ص: 163).

والظاهر أن اللاوي يعتبر تغيير القبلـة حدثا ذا بـال، إذ يعتبره إحدى القضايا الكبرى التي تفصل اليهودية عن الإسلام. يسأل الملك الحبر: «ألا تعدون أهل الأديان أقرب إليكم من الفلاسفة؟ يجيب الحبر بأن ذلك كان

قبل». أما منذ حرفوا القبلة وطلبوا الأمر الإلهي حيث لا يوجد، حاشا تغييرهم لأكثر الشرائع السمعية فقد بعدوا جدا» (ص: 165).

ج ـ جاء السؤال عن القرائين في الرتبة الثالثة في فاتحة الكتاب، أي بعد الفلاسفة وأهل الأديان. ولم يجب عنه اللاوي إلا في صلب المقالة الثالثة، حيث يسأله الملك الخزري قائلا: أريد منك الآن بعض شفاء فيما عندك في القرائين، فإني أراهم مجتهدين في التعبد أكثر من الربانيين، وأسمع حججهم أرجح وأكثر مطابقة لنصوص التوراة.

لم يجب الحبر أو اللاوي سائله مباشرة عن أصل هؤلاء، ولكنه بدأ بتوضيح الفرق بين المجتهد والمقلد المعتمد على تواتر نبوي (ص: 112)، ثم بعد ذلك حاوره في الفرق بين الأحبار والقرائين.(14) وقد فضلنا أن لا نتعرض لآراء القرائين كما جاءت بالتسلسل في الكتاب، بل انتقلنا مباشرة إلى الحديث عن أصولهم، وهو الموضوع الذي لم يتناوله اللاوي إلا عندما تحدث عن المذاهب وأهل الأديان. وقصدنا من تغيير تسلسل المؤلف أن يكون التعريف بالقرائين أو «الخوارج» كما يسميهم، أقرب إلى المنطق.

طلب الملك من الحبر أن يبين له كيفية النقل للدلالة على صحة التوراة المكتوبة والتوراة الشفوية، فأجاب الحبر بأن النبوة كانت في بني إسرائيل أفرادا وجماعات، وأنها نقلت بالتواتر إلى الجماعة المعروفين بـ הכנסת הגדולה (15) (أهل الكنيس الأعظم)

---

14) يطلق على التوراة أيضا إسم «المقرا» وهي لفظة عبرية تقابل لفظ القرآن، وقد جعل لها اليهود العرب من المعاني ما تعنيه كلمة قرآن أيضا، بل أطلق بعضهم قرآن على التوراة، ولما كان القراؤون لا يقرّون إلا بالتوراة المكتوبة الموحى بها على موسى: «مقرا» أطلق عليهم هذا الإسم.

15) يتكون افراد الكنيس الأعظم من كبار أحبار وعلماء بني إسرائيل، أيام كانت فلسطين تحت الحكم الفارسي (من أيام النبي عزرا ونحميا إلى أيام الإسكندر الأكبر) وقام هؤلاء الأفراد بأمور الدولة والدين وصححوا بعضا من القوانين السابقة وأضافوا أخرى، ويأتي هؤلاء في الرتبة الثالثة من نقلة التوراة الشفوية (التلمود وتوابعه) أي أن التوراة الشفوية أوحي بها إلى الآباء (إبراهيم ويعقوب والاسباط) ثم نقلها عنهم الأنبياء ثم نقلها عنهم هؤلاء (أهل الكنيس الأعظم) (آباء 1 ـ 1).

وعنـهــم نقــلهـا شمعون الصادق ومن تبعه مـن التلاميذ والأصحاب، وبعدهم إلى انطكَنس، ومن تلاميذه صدوق وبيتوس، وهما أصل الخوارج (القـرائين)، وبهم سمـوا الصـدوقين والبيتـوسين. وكـان سبـب ظهـور القرائين، كما يقـول اللاوي، أن ينـاي، وكان كاهنـا، اتهـم في أمـه علـى لســان أحـد الأحبار، فحـرضــه أصحـابـه على نفـي الأحبار الـربـانيين وتشتيتهم وقتلهم، فقـال لأصحابه: إذا فعلت هذا فمن لنـا بعلم التوراة؟ فقالوا له إن التوراة المكتوبة في مكنة كل راغب، ولا تحتاج إلى علم هؤلاء، أي إلى المشنـة والتلمود وغيرهما مـن المدراشيـم، أي التـوراة الشفويـة. وهكذا رام أصحــابه القياس. وقـد تأصل للقـرائين أصل بقوم يـدفعون التوراة الشفـوية ويتحيلـون بالحجـج كما كان عليـه الأمر أيـام اللاوي (ص: 138).

لقد أرجـع اللاوي أسبـاب خروج القـرائين على الربـانيين إلى دواعي شخصية، والواقــع أن الحركة التي تزعمهـا عنان بن داود كانـت وليدة التأثر بالإسلام خلال القرن الثامن الميلادي، إذ ظهرت في بغداد في وقت كـان فيه لأهـل السنة الكلمـة الفصل، وكـان الاعتزال قـد أكمل أدواتـه، فاتخذه اليهود القـراؤون منهجا استخدموه في علومهم وجـدلهم، وكانت أدوات الاعتزال التي تبناها القراؤون لا تقبل سذاجة وخرافية التلمود،(16) وترفض الفكر الرباني المقلد الذي جعل التلمود وتوابعه في مرتبة «المقرا» (التوراة) إن لم يجعله فوقها.

وأهم ما يأخذه الـلاوي على القرائين، أنهم أصحاب تعقل وتحكم [أي استعمال الحكمة]. وهذا لا يرضي الله في الشريعـة. «فعملهم في اجتهادهم كعمل الثـانويـة والدهريين وأصحـاب الروحـانيين والمنقطعين في الجبال، ومحرقي أولادهم بـالنار، كلهم مجتهد في التقـرب إلى الله، ولا يتقرب إلى الله إلا بالشريعة» (ص: 112).

ويأخذ عليهم رأيهم القـائل بأن معرفة الله حق المعـرفة أمر ضروري لتتم عبادته. وهذا لا يتم إلا لقلة قليلة من الناس (ص: 227).

16) انتقد اللاوي نفسه هذا الجانب في التلمود، وقال بأن فيه ما تستبعده العقول.

ويأخذ عليهم اعتمادهم الذوق في فروع الشرع، في حين يجب أن ينظر إلى الأصول من المنقول والمكتوب، والقياسات المستعملة بالقانون المنقول، لرد الفروع إلى الأصول. إذ موقفهم هذا مظنة الخطأ. والفرق بينهم وبين الربانيين أن هؤلاء يجمعون بين الفقه، ويعني بالفقه المشنا والتلمود، والاجتهاد، في حين أن القرائين يكتفون بالاجتهاد. ولا فرق بين اجتهادهم واجتهاد كثير من علماء الأمم الأخرى،بل هؤلاء أكثر منهم اجتهادا (ص: 131).

ويحتج اللاوي عليهم في ضرورة استعمال المشنا والتمود وأقوال الأحبار «بأن جلي ما في التوراة مشكل، فضلا عن المشكل، والتعويل فيه على أقوال الأحبار الربيين» (ص: 119)، فهم الأقدر على حل لغز الأسماء المشتركة مثل الشهر والمقام، وهم أعرف بما يحل به الحيوان، وطرق النحر، «والكشروت» (الحرام والحلال من الطعام)، وهم أدرى بالمحظور في أيام السبوت، وهم أقدر الناس على مشكل المواريث، وطرق الختان والألبسة، ومجمل الطقوس الدينية، وهم الذين فصلوا القول في المعاد والوعد والوعيد والثواب والعقاب بعد الموت. وعلومهم في كل هذا هي المشنا والتلمود مع كثير من علوم الطبيعة والإلهيات والرياضة والفلك (ص: 123). وهذه علوم تحرز من المهلكات، وليس للقرائين فيها تأليف (ص: 120). ومن وصل من القرائين إلى العلم الإلهي وصل إليه بدون درج (ص: 191).

وينتقد على القرائين أمورا منها أنهم قبلوا تقليد الأحبار في استعمالهم حركات وتنقيط التوراة، وهي أمور بسيطة، وعليه فعليهم أن يقلدوهم فيما هو أهم من ذلك (ص: 117)، وأنهم رفضوا تقليد الأحبار الربانيين في حين أنهم قلدوا شيوخهم ورؤوس مذهبهم مثل عنان أو بنيمين أو شؤول. وإذا كان لابد من تقليد، فالأولى أن يكون تقليد الربانيين لأنهم يستندون في أقوالهم إلى ما جاءت به الأنبياء، وأن الإدراك بالاجتهاد يؤدي إلى تغيير الرأي، والشريعة أمر ثابت لا يتغير (ص: 120). واجتهادهم يؤدي إلى البلبلة فهم مشاغبون (ص: 125).

وبالرغم من أنه وصفهم بالشغب والزندقة (ص: 227) فإنه اعتذر لهم حيث قال: «اجتهدوا في الأصول، واستعملوا الفكر في الفروع، وربما تعدى الفساد إلى الأصول، لكن جهلا منهم لا قصدا» (ص: 139).

هذه هي القضايا الكبرى التي أثارها اللاوي في هذا الحوار الخيالي. وقد اتخذ هذه القضايا ليعرض من خلالها أمورا كثيرة من صلب اليهودية، منها قضية الإيمان والتوحيد، وأفضلية بني إسرائيل، وصدق نبوتهم وخصهم بالأمر الإلهي، وأفضلية أرض الشام وصلاحها دون غيرها لهذا الأمر، وصدق التوراة المكتوبة والشفوية، وأفضلية اللغة العبرية، وصفات الله وصفات المتعبد، والهيولي والاسطقسات، والطبيعة والنفس، والعقل والعلم الإلهي، وخلود النفس والمعاد والقضاء والقدر، وكل هذه القضايا تتلخص في محاور ثلاثة: اصطفاء بني إسرائيل، مغزى ما أصابهم من ذلة. عودة التاريخ إلى مساره الحق بمجيء مسيح منتظر يعيد الحق إلى نصابه ويرجع الملك الضائع.

ونكتفي في عرضنا لهذه الآراء التي تضمنتها هذه القضايا بتناول ما جاء في النبوة، والصفوة وخصوصية أرض الشام، والشريعة وعلم بني إسرائيل، وصفة المتعبد فيهم، ورأي اللاوي في القضاء والقدر.

أ ـ النبوة: بنو إسرائيل في الأمم بمنزلة القلب في الأعضاء، والقلب أكثر الأعضاء أمراضا وأكثرها صحة (ص: 66). وخاصيته أنه يشعر بالمرض دون أن تختلط الأمزاج القاتلة، فيدفعها في الإبان المناسب. وكذا بنو إسرائيل. وما أصابهم من بلايا هو سبيل خلاصهم، ودورُهم في التاريخ أساسي، فقد استفاد الخلق منهم لذكائهم وفطنتهم في السلم والحرب (ص: 66 ـ 67). بل أهميتهم في التاريخ ترتبط بالنبوة التي خصوا بها دون غيرهم (ص: 4). وقد ورثوها عن آدم عن نوح عن إبراهيم عن الاسباط، وهي نبوة لا تتجلى إلا في أرض الشام أو من أجلها (ص: 47). وهي أمر موروث لديهم بالتواتر، إذ رأى موسى النور الإلهي ودعا الشيوخ السبعين فرأوه، ثم دعا السبعين الثواني فحلهم من نور النبوة ما كان لهم أنسب، وشهد بعضهم على بعض فيما رأوه وسمعوه، وهذا دليل على صدق النبوة (ص: 163).

والأنبياء أكمل المخلوقات على الأرض، إذ خصهم الله بنفوس شفافة قابلة لنوره الذي ينفذ منها كنفوذ نور الشمس في البلار. وهذه النفوس من معدن خاص منذ آدم جيلا بعد جيل (ص: 166). وأصفاها نفس موسى الذي أدرك مقدارا من النور لم يتجاوزه، ولو تجاوزه لانحل تركيبه (ص: 158). وطبع الأنبياء ناسوتي لا هوتي (ص: 153)، لذلك فإنهم يشهدون العالم الإلهي بالعين الباطنة، فيرون صورا مشاكلة لطبائعهم وما ألفوا، فيصفونها بالصفات التي شاهدوها مجسمة في تلك الصفات حقيقة وهما وخيالا، وليست حقيقة عقلا (ص: 155). ويصلون إلى الذات الإلهية بأبصارهم النبوية التي لا تحتاج إلى الاستدلال على وجود هذه الذات (ص: 225). وهم ببصرهم هذا يكادون يفارقون الإنسان ونوعه، ويتصلون بنوع ملائكي، وتصير لهم روح غير روح الإنسان (ص: 168). وتنتظم لهم عظمة الله وقدرته ورحمته وعلمه وحياته ودوامه وسلطانه وغناه وحاجة الكون له وانفراده وتقديسه ومعجزاته والكلام الصادر بالإنذار والبشرى، فيرون كل هذا في لحظة، فتحصل لهم الهيبة والمحبة اللتان تنغرزان في نفوسهم طوال عمرهم، ويصيرون عشاقا طول دهرهم رغبة في أن يروه ثانية وثالثة (ص: 160). وهم والأولياء والفضلاء كالآلات الأولى لإرادة الله يتصرفون بمشيئته ولا يخالفون شيئا من أمره، ولهم تظهر العجائب (ص: 153). والنبوة بصر أجلى من القياس العقلي، إذ يدرك هذا البصر الملأ الأعلى عيانا، ويرى عُمَّار السماء من الروحانيين المقربين (ص: 156).

والنبوة دون غيرها هي واسطة التقرب إلى الله. ومحال أن ينوب عنها القياس واستعمال العقل (ص: 135). ولهذا لا يطلب علم الغيب إلا بالنبوة، فلا يسمع من زاجر ولا من منجم أو قراع أو متفائل أو متطير (ص: 97). وما عجز عنه القياس أثبتته النبوة بالمشاهدة والعيان. والذات الإلهية لا تدرك إلاَّ بالمشاهدة النبوية والبصيرة، ولا تدرك بالاستدلال المؤدي إلى الزندقة والمذاهب الفاسدة (ص: 148). ولما كان الإنسان مركبا من طبائع، كان لابد للنبوة أو العناية من أن تفعلا فعلهما، إذ العقل يميل مع الطبائع التي تتحكم في الإنسان، فإن كان مع الصفراء فالطيش،

وإن كان مع السوداء فالتأني. والأخلاق نفسها تابعة للأمزجة والأخلاط. ومن كان معتدل الأخلاط فإنه لا محالة فارغ العقل من الشهوات المفرطة، ومتشوق إلى رتبة فوق رتبته، وهي الرتبة الإلهية. فيقف حائرا فيما ينبغي له أن يأتيه في تغليب طبائعه وأخلاقه، فلا يعطي القوة الغضبية ولا الشهوانية ولا غيرهما سؤلهما إلا باستشارة واسترشاد بإلهام إلهي. وذاك يفيض عليه روحه الإلهي النبوي إن أستحق النبوة، أو الإلهامي إن كان دون ذلك وكان وليا لا نبيا (ص: 200). وتدوم النبوة في بني إسرائيل ما دامت فيهم «الشخينة» السكينة أو (الحضرة الإلهية). وإذا ارتفعت هذه، لزم أن تكون هناك قوة عظيمة لترجع «الشخينة» إليهم، وقد حدث هذا في التاريخ أيام إبراهيم وموسى، وسيحدث في عهد المسيح المنتظر (ص: 137).

ب ـ والنبوة في نهاية الأمر هي صفوة الصفوة، ولا يمكن الفصل بين بني إسرائيل وهذه الصفوة، فهما شيء واحد، إذ الأنبياء يتصلون بالأمر الإلهي بدون واسطة، ووجودهم بين بني إسرائيل يمثل قمة الصفوة، لأنهم الواسطة للمشاهدة عن طريق المعجزات التي ظهرت في مشاهد متعددة. ومصداق ذلك أن الأمر الإلهي كان متصلا بالأفراد حتى يعقوب، وبعدها صار متصلا بجماعة بني إسرائيل كافة. وقد خصوا بهذا الاتصال دون غيرهم (ص: 105). فصاروا نسيج وحدهم (ص: 96). وعلامة هذا الاتصال قيامهم بأمور خصت بهم مثل الختان والسبت والأعياد وبقية الطقوس (ص: 65). وهم حجة على عظمة الخلق، لذلك سموا أمة الله لا أمة موسى (ص: 73). وأمرهم يدبره الله، أما أمر بقية الناس فبتدبير من الطبيعة (ص: 149). والدنيا كلها خلقت من أجل التوراة، وحملتها هم الصديقون، ولا يكونون إلا من الصفوة، وهم من بني إسرائيل الذين خصوا بأفضل الأمكنة وهو القدس. ولا ينظم أمرهم إلا أشرف الناس وهو المسيح بن داود، ومآلهم الجنة. (ص: 145).

ج ـ وإذا كان القلب سيد الأعضاء، فهم القلب في الأمم (ص: 66). ولكن التاريخ قد أخطأ كما أخطأت هذه الصفوة فحملها الشتات، وابتعدت عن قلب الدنيا الذي هو القدس (ص: 64)، فاختل توازن

الطبيعة، إذ لابد من تفاعل الفلاح والأرض الخصبة لإعطاء الثمرة النافعة، والثمرة هي النبـوة، ولا تتم إلا في الشام أو من أجلها. فمنها بـدأ التاريخ وفيها يكون الحشر وإليها كان المعراج (ص: 57). ولذلك لا يحل بيع أي شبر فيها (ص: 51). ووجبت فيهـا السكنى كما جـاء في قول الأحبـار (ص: 56). ولعظمـة الشام هـذه ارتبطت في التقليـد اليهودي بـالحضرة الإلهية أيام عـز بني إسرائيل، أما بعد زوال ملكهـم، فإن الحضرة رحلت عنها. غير أن اللاوي لا يسلم بهذا مطلقا، فالحضرة عنده حضرتان: جلية وخفية، أمال الجلية فهي التي زالت، وأما الخفية فهي في قلب كل يهودي طيب الأعمال طـاهر القلـب خالـص النية لـرب إسرائيل. وأرض الشـام خاصة بهذا الرب (ص: 227). والأعمال لا تتم إلا بها، وكثير من الشرائع تسقط عن اليهودي إذا لم يقم فيها. والنية لا تخلص والقلب لا يطهر إلا فيها، ولذلك فالعودة تصبح فـريضة من الفرائض، والحنين إليها يصبح صلاة من الصلوات. وهذا ما فعلـه اللاوي في كثير من أشعاره المشهورة المعـروفـة بالصهيـونيـات. والعـودة أمـر لا مندوحـة منـه لدفع الـذل وإحيـاء الثمـرة.

ولا يمكن الفصل بين الشريعـة والأرض والنبوة والثمرة، لذلـك فكتاب اللاوي كله يدور حول هذه، خصوصا وأن الامتثال للشريعة هو الضامن لبقاء بني إسرائيل (ص: 97). والشريعة عند اللاوي شرائع: شريعة إلهية وتتمثل في الطقوس والقـرابين والنذر، وكمال أكثرها يتـم على يد الكهنة. وشريعة سياسيـة، وتتمثل في الوصايا مثـل لا تقتل لا تزن لا تسرق.... وشرائع نفسية، وتتمثل في عدم الشرك بـالله وعمل الخير (ص: 69). ولا تتم الشريعة الإلهيـة إلا بعد كمال الشريعة السياسيـة والنفسية. وفي هذا لـزوم العدل والإقـرار بفضل اللـه. والشريعة في مجملهـا اعتدال لا يتـم بالزهد، وإنما بإعطاء كل قوة من قوى النفس والبدن نصيبها (ص: 69). وأوامـر الشريعة ونـواهيهـا صلة بين الفـرد والله، ومـا جـاء فيها مـن مناسبات ومـواعيد لا تدل على ما ينفع الناس فحسـب، وإنما هي تخليد لأفعال كونية إلهية، فالسبت مثلا إقرار بالحدث، إذ كان علامة على نهاية الخلق، والإقـرار بالحدث إقرار بـالصانـع نفسه (ص: 71). وإذا كانت

الطبيعة هي العادة، فإن الشريعة خرق للعادة وخروج عن النواميس (ص: 145). والشريعة قسم من العلم النافع، وحملته هم الكوهنيم في حين أن الوحي علم حملته الأنبياء (ص: 63).

هـ ـ والعلم ضرورة من ضرورات الشريعة، يتوارث بالتواتر، وهو بعون من الله لا بقياس، ويحتاج إليه ضرورة في الفلاحة لحفظها وتمييز أنواعها وانتقائها، وفي تمييز أنواع الحيوان وتدبير المدن والنفس (ص: 77 ـ 89). والعلم ضروري أيضا لتحصين «الكتاب» بعلوم التوراة التي برع فيها العلماء الأحبار بإلهام إلهي (ص: 117). إذ لا يكفي الذوق في فروع الشرع، وإنما ينبغي أن ينظر إلى الأصول من المنقول والمكتوب والقياسات المستعملة بالقانون لرد الفروع إلى الأصول، ولابد من وجوب النظر الفقهي المصحوب بالاجتهاد، لأن الفقه وحده قد يخترم حدودا دينية بالحيلة، والاجتهاد وحده دون سياج الفقه قد يؤدي إلى التلف، ولابد للرباني من أن يجمع بين الفقه والاجتهاد (ص: 130 ـ 131). ولذلك لم يعدم اليهود كثيرا من العلوم الأدوات. وضرب اللاوي مثلا لذلك «بكتاب الخلق» ספר יצירה وما تضمنه من أسرار لغوية وعددية، مما يدل على أن الأحبار كانوا ذوي باع في علم الفلك والمراصيد والتقاويم وعلم الهيئة والطب وعلوم الطبيعة، وذلك لأن الأوامر والنواهي والطقوس المختلفة وعلم المواريث كلها تدعو إلى هذه العلوم (ص: 174 ـ 190).

و ـ ومن شأن هذه العلوم والتقيد بالشريعة واختيار طريق الصفوة أن تخلق المتعبد الحق في اليهودية. والمتعبد الحق رجل لا ينقطع عن الدنيا لكي لا يصير كِلاًّ عليها، وتصير كلا عليه، فيبغض حياته التي هي من نعم الله. وعلى المتعبد أن يحب طول العمر، لأنه يكسبه الآخرة، فكلما زاد حسنة زاد درجة. والمتعبد الخير رئيس مطاع تطيعه حواسه وقواه النفسية والبدنية، فيقدر على السياسات المدنية. وهو مهيأ بالطبع للرياسة، إذ يعدل فيقمع قوى الشهوة ويعدل فيها بكل ما هو قصد. ويقمع القوى الغضبية بإنصافها وإعطائها عدلا ما به تناظر في العلوم والآراء. ويصرف أعضاءه وحواسه فيما يحب وينفع... ثم يتصرف في القدرة الإرادية المصرفة لآلاته جميعها دون إفراط أو تفريط، وبعدها

يدعـو جماعته ومن حـوله لطاعتـه، ثم يطلب الـدرجة الأعلى فيصير إلى مقام النبي، ويتـوسل إلى هذه الأمور كذلـك بالقيام بواجباتـه الدينية في أبعد معانيها (ص: 92 ـ 94).

وضح اللاوي صفة هذا الرجـل عندما تحدث عن العناصر والإخلاط قال: «حتى إذا وجـد الإنسان معتدل الطبائع، وأضـداد الأخلاق عنده في ملكه، مثـل كفتي الميـزان العدل في يد الـوزان يميلها حيـث شاء بـزيادة الصنج ونقـاصنه، فـذلك الإنسـان لا محالة فـارغ القلب مـن الشهوات المفرطة، ومتشـوق إلى رتبة فوق رتبته، وهـي الرتبة الإلهية، فهـو يقف حائرا فيما ينبغي له أن يأتيه في تغليب طبائعه وأخلاقه، فلا يعطي القوة الغضبيـة سـؤلها ولا الشهوانيـة ولا غيرهـا إلا مستشيرا مسترشـدا أن يلهمه الله إلى الإرشـاد، فذاك هو الذي يفيـض عليه روح إلهي نبوي إن استحق النبوة والهامي إن كان دون ذلك وكان وليا لا نبيا» (ص: 200).

ز ـ ويرى الـلاوي في أمر الاختيار والجبر أن أصل الاختيـار، الممكن والاستعداد في كل إنسـان. وهذا أمر بديهي عند الـلاوي. وجميع الأمور منسـوبـة إلى العلة الأولى على ضربين: إمـا على القصـد الأول، وإمـا على طريق التسلسل، فإن كان على القصد مثل نظام الكون، فإنه منسوب إلى حكيم صـانـع. وما كان على طريـق التسلسل مثل إحراق النـار للخشبة، فمـن أسباب لها أسبـاب. فـالنار جسـم لطيـف حـار، والخشبة جسـم متخلخل منفعل، ومن شأن اللطيف الفعال أن يفعل في منفعله، ومن شأن الحار اليابـس أن يسخن ويفنـي رطوبات المنفعـل حتى تتفـرق أجزاؤه. وأسباب هذه الأفعال وهذه الانفعالات إذا طلبتها لم يعزب عليك إدراكها، وربما وجدت أسباب أسبابها حتى تنتهي إلى الأفلاك ثم إلى علل الأفلاك ثم إلى العلـة الأولى، فبحق قال القائل إن الكـل من قدر الله. وبحـق قال آخر بالاختيـار والاتفاق من غير أن يخرج شيئا من ذلك عـن قدرة الله. وممـا يقـرب هـذا الأمر إلى الإدراك، القـول في التـأثيرات، وهـي أربعـة: تأثيرات الهية، وطبيعية، واتفاقية، واختيـارية. فالإلهية عن السبب الأول، ولابد نافذة عنه. والطبيعية عن أسبـاب متوسطة مهيأة لها وبالغتها عند كمالها إذا لم يعقها عائق. والاتفاقية عن أسباب متوسطة، لكنها بالعرض

لا بـالطبع ولا بنظـام ولا عن قصـد، وليس لها تهيـيء لكمال ما تبلغـه وتقف عنده. والاختيارية سببها إرادة الإنسان في حال اختياره. والاختيار مـن جملة الأسبـاب المتوسطـة، وله أسبـاب تتسلسل إلى السبـب الأول تسلسلا غير ضروري ممكن الإمكان. والنفس متروكة بين الرأي ونقيضه تـأتي أيهما شـاءت. فـوجـب أن تحمد أو تـذم على اختيـارهـا. وليـس للاختيـار من حيث هـو اختيار سبب ضروري. وإذا انعـدم الاختيار لم يبق هنـاك فضل لطـائع على عاص (ص: 218). وهنا يـرد اللاوي على القائلين بـأن الاختيار يخرج بعض الأمور عـن إرادة الله، بقولـه إن هذه الأمور ترجـع إلى الله عن طريـق التسلسل. ويرد على الذيـن ينفون علم الله بالأشياء، بأن العلم بالشيء ليس هو السبب في كونه، إذ لو صح ذلك لكـان البعض في جهنـم لأن اللـه علم بـأنهم عـاصون وإن لم يعصـوا، والبعض في الجنة لأنهم طائعـون وإن لم يطيعـوا.

ولما أمكـن أن تـرجـع الأمـور كلهـا إلى التأثـيـرات الإلهيـة، آثـر الجمهـور نسبتهـا إلى الله إيمانـا (ص: 219).

ويرد اللاوي على الابيقورين الذين يرجعون كل الحوادث إلى اللذات.

ويرى أن مطلوب «المتشرع»، ويقصـد به المؤمن بالشريعـة، أن يكون عمله مرضيا عند الله يفوض اختياراتـه إليه طالبا الهامات إن كان وليا، أو معجزات وكرامات إن كان نبيا أو جماعـة مرضية مع القرائن المذكورة في التوراة (ص: 220).

ويلخص اللاوي آراءه في النتائج التي يوصي بها الحبر الخزريّ، وهي أن يؤمن بـأن العالم حادث وليس قديما لأنـه جسم، وبأن للماضي أولا، وأن الأشخاص تتناهى عددا، وأن العدد غير متنـاه بالقوة لا بالفعل، وأن دورات الأفلاك تتناهى عددا (ص: 124)، وأنه لابد للحـادث من محدث، وأن المحدث أزلي قديـم، وأن إثبات قدمه نفـي لعدمه، وأنه ليـس بجسـم، وأنـه عالم بما جـل ودق (ص: 215)، وأنه حـي ثبت له العلـم والقدرة، وحياته عقل محض وهي هو وهو هي، وهو مريد، وإرادته قديمة مطلقة بعلمه قادر بقدرة مريد بإرادة (ص: 216).

والمقدمات التي يتم بهما إرشاد العاصي، وهو أفضل من الجاهلي، هي: الإقرار بالسبب الأول (ص: 222). الإقرار بأسباب متوسطة ليست فعالة، وإنما تتصرف فيها إرادة الله. الإقرار بأن الله يعطي كل مادة أحسن ما يمكن قبوله من الصور وأحكمها. الإقرار بأن للوجود عاليه ودانيه ربا. الإقرار بأن نفوس السامعين شديدة التأثر بالوعظ المؤدي إلى التوبة. الإقرار بأن قدرة فعل الشر وتركه كامنة في الإنسان (ص: 224).

•

# مصادر يهودا اللاوي في كتاب الحجة

خص يهودا بن شموئل بن شموئل، صاحب أحدث ترجمة لكتاب الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل، مصادر اللاوي بكثير من العناية والتدقيق، فقد نقب في الكتاب واستخرج مراجعه مفصلة، خصوصا تلك المصادر اليهودية وهي بطبيعة الحال تشمل التوراة والتلمود بنوعيه: البابلي واليروشليمي، والمدراشيم، أي مكتوبات الأحبار التي لم تدخل في نص التلمود، بالإضافة إلى أقوال علماء بني إسرائيل وفلاسفتهم مثل سعديه كؤون وشلمه بن جبرول وإبراهام بن عزرة وإسحاق إسرائيلي ودوناش بن تميم وبحيى بن بقودة. وبين المترجم أيضا ما أخذه اللاوي من لغويي اليهود مثل دوناش المذكور ويهودا حيوج.

وقد أبانت هذه الدراسة التي قام بها المترجم عن كل المصادر اليهودية التي اعتمدها اللاوي، وقد تنوعت مادة وزمنا. فعرض ما أخذه من الهالاخا (الفقه) والتفسير والتاريخ واللاهوت والتصوف والهيئة والفلسفة، وكل العلوم التي كانت في متناول يهود عصر اللاوي أو الذين سبقوه.(17)

أما مصادره العربية التي اعتمدها، دون ذكر أسماء أصحابها(18) فهي:

أولا القرآن، فقد لمح إلى عديد من آيه في صدر الكتاب، المقالة الأولى الفقرة الخامسة، عندما سأل الملكُ العالمَ المسلم، وقد اتخذ

---

17) انظر ترجمة يهودا بن شموئل، من صفحة ש י א (311) إلى صفحة תב (402).

18) خرج عن الاستثناء فذكر البتاني عندما تحدث عن التقاويم اليهودية وأهميتها في تحديد الأعياد والمواقيت فقال: «إن حسابهم [الاحبار] لم يختل أبدا» وهو حساب مطابق لرصد البتاني وهو أحق التعاديل وأصحها (ص: 186).

اللاوي جواب العالم من معاني سورة البقرة، آية 22 و23 ـ 24، وسورة الأحزاب، آية 40، وسورة النساء، آية 45.

وذكر اللاوي البتاني وكتاب الرصد، واعتبره أحق التعاديل. وأخذ كثيرا من مبادئ الموجودات للفارابي، وذلك في المقالة الأولى، الفقرة 87، والمقالة الرابعة، ف 19 و25. والمقالة الخامسة، ف 12، 14، 20.

واقتبس من ابن سينا، من رسالة النفس، وذلك في المقالة الخامسة 120. أما الغزالي فقد اقتبس من كتبه مقاصد الفلاسفة المقالة الثانية. وتهافت الفلاسفة، المقالة الأولى ف 3. والمقالة الثانية 2. ومن المنقد من الضلال، المقالة الخامسة 14. ومن ميزان العمل، المقالة الخامسة 14.

وإذا ضرب اللاوي صفحا عن ذكر أسماء العلماء والفلاسفة المسلمين، فإنه ذكر أسماء فلاسفة اليونان ومفكريهم، فذكر أفلاطون، واقتبس من مؤلفاته دون الإحالة عليها. والمؤلفات هي: الدفاع عن سقراط في المقالة الرابعة، 13. والمقالة الخامسة، 14. ومن طيماوس(19) في المقالة الرابعة، 25. والقبيادس I، في المقالة الثانية، 48 والمقالة الثالثة 5 و19. والمقالة الرابعة، 3.

وذكر أرسطو واقتبس من مؤلفاته دون الإحالة عليها كذلك، وهي الطبيعة [1، 2] في المقالة الأولى، 73. والسياسة [1 ، 8] في المقالة الرابعة، 3. ومن الكون والفساد في المقالة الخامسة، 8.

واقتبس من نصوص ابقراط، في المقالة الخامسة، 2. ومجموع ابقراط المقالة الأولى، 95. ومن مقالة طبع الإنسان، المقالة الرابعة، 25. والخامسة، 6.

ومن جالينوس في فوائد الأعضاء، في المقالة الخامسة، 8 و25.

---

19) ذكر الكتاب باسمه ص: 178.

كما ذكر اللاوي في كتابه سقراط(20) وابندوقليس(21) وفيتاغورس(22) وابيقور.(23) وذكر أيضا كتاب الفلاحة النبطية.(24)

إن هذا الكتاب يقدم لنا، بكل جلاء، مذهبا خاصا في الفكر اليهودي، يستعمل الخطاب الفلسفي، ولكنه لا يريد أن يفصح عن استعماله، فصاحبه متردد بين الاعتراف بهذا الخطاب والتصريح برفضه، متردد بين حصر القول في الخاصة وإشاعته في العامة، لا يدري أيقدم نفسه في لباس فيلسوف أم في عباءة حبر. غير أن مضمون الكتاب بالرغم من حرج صاحبه، يفصح عن أسلوب في الخطاب فلسفي.

وإن الأجيال التي ستأتي بعد يهودا اللاوي، لن تبقى حبيسة هذا التردد، بل ستظهر أن فهم التوراة يستلزم استعمال الأدوات المنطقية والأساليب الفلسفية، خدمة لتأويل اللفظ المجسم في النص المقدس، أو لتأويل الحدث التاريخي في المعتقد اليهودي.

وسيظهر هذا بكل جلاء في كتابات ابن ميمون وأبناء تبون والفلاسفة اليهود خلال القرون الثاني عشر والخامس عشر. وعندها سيصبح مشكل الدين والفلسفة، ومشكل الخاصة والعامة، ومشكل التأويل، مواضيع كبرى يجدر بنا أن نتناولها بالدرس في موضوع قد يكون فسحة للقاء في فرصة أخرى.

---

20) ص: 164 و212.

21) ص: 183 و212.

22) ص: 183 و212.

23) ص: 220.

24) ص: 17.

# المحور الثاني

## التـاريـخ الأنـدلـسي

# حول مناهج البحث في تاريخ الأندلسيين بالمغرب

د. محمد رزوق
كلية الآداب عين الشق
الدار البيضاء

استقرت بالمغرب جاليات أندلسية مهمة، وذلك بحكم الصلات السياسية والحضارية التي كانت بين العدوتين، لكننا مع ذلك مازلنا نفتقر إلى أبحاث تهم بالخصوص المناطق التي استقر فيها الأندلسيون، ومساهمتهم في مختلف الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

ولعل من بين الأسباب التي جعلت الباحثين يتجنبون الخوض في مثل هذه المواضيع أو الإكتفاء بالإشارة إليه إشارة عابرة: قلة المصادر والوثائق المتعلقة بالموضوع، فالمصادر الاسبانية اهتمت بهم وهم بإسبانيا فدرست أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية بل السياسية، كما تدل على ذلك الدراسات المنجزة في هذا الشأن، والمصادر المغربية لا تميزهم عن باقي أفراد، المجتمع المغربي.

ولسد هذا النقص تبدو ضرورة استغلال أنواع أخرى من المصادر من غير المصادر المتداولة، مثل النوازل والحوالات الحبسية، والوثائق العدلية.

كما أن كتب التراجم والرحلات يمكن الاستفادة منها في هذا الشأن.

ولا ننسى أيضا المصادر التاريخية التقليدية والتي تحتوي على إشارات هامة يجب استغلالها. فالقراءة المتأنية للنصوص من شأنها أن تؤدي إلى نتائج غير متوقعة.

### الفترة الوسيطية :

إن أول هجـرة مهمة تتحـدث عنهـا المصادر التـاريخيـة هي هجـرة الربضيين من قرطبة إلى مدينة فـاس، حيث استقروا بالعدوة التي تحمل إسمهـم (عدوة الأنـدلسيين)، وذلك في عهـد إدريس الثـاني، وترجـع إلى ظروف داخلية تتعلق بالأندلس ذاتها، ويذكر ابن أبي زرع أن عدد الذين استقر منهم بفاس بلغ ثمانية آلاف بيت(1).

ومن خلال قـراءة متأنية وخـاصة لما كتبـه مؤلف روض القـرطاس نستطيع أن نتوصل إلى الأبعاد السياسية الكبيرة لهذا الاستقرار.

وهكذا نستطــيـع ـ مثـلا ـ أن نخـرج بعـــدة ملاحظات عـن ثورة الأنـدلسي عبد الـرازق الخارجـي على الأمير الإدريسي علي ابـن عمر بـن إدريس:

ـ كان طمـــوح التـائـر الأندلسي بعيـدا، فقـد ذهـب إلى حـد تسميـة قلعـة بنـاهـا باسـم بلـده الأصلـي بالأندلس (وشقة)(2).

ـ حيـــن انتصار الثائـر الأنـــدلســي على الأمير الإدريسي ملـك عدوة الأندلس بفـاس، وخطب له بها بـدون أيـة صعوبة، في حــيـــن امتنعـت عدوة القـرويـيـن(3) مما يـــدل على أن الكيـان الأنـــدلسي كـان مميـــزا بالفعـل.

ـ عند استرجـاع الأمير الإدريسي لقوته وهزيمة الثـائر الأندلسي ولّـى الأمير على عدوة الأنـدلس بفـاس ربضيا من شـذونة بـالأندلـس وظلت الولاية في أبنائه الربضيين(4). وهذا يدل على أن الجالية الـربضية بعدوة الأندلس بفاس كانت حريصة على خلـق نوع من التوازن في علاقاتها مع الأدارسة، إلى أن تتاح لها فرصة التحرك، كما يدل على أن الأدارسة كانوا يعلمـون بالفعـل قـوة وتماسـك الجالية الأنـدلسيـة بـالمنطقة، فكـانـوا يخاطبونهم من خلال مواطنيهم.

---

1) **روض القرطاس**، ص 47.

2) المصدر السابق، ص 78.

3) المصدر السابق، 78ـ 79.

4) نفس المصدر والصفحة.

كما نعتقد ـ أيضا ـ أن حكام الأندلس كانوا يجدون سهولة أكبر للتعرف على أحوال المغرب، بفعل وجود هذه الجالية، بل واستخدامها لتحقيق طموحهم بالمغرب، فقد ساعدت هذه الجالية ـ مثلا ـ عبد الرحمان الناصر بالتأثير على موسى بن أبي العافية للدخول في طاعة الأمير الأندلسي(5). وفعلا فقد تمكن الناصر من وضع قدمه بالمغرب.

ولنسق مثالا آخر من العهد الموحدي، وذلك من خلال قراءة **لرسائل ابن عميرة**(6)، إذ دخل في تجربة خاصة أيام المعتضد، ويمكن أن ندرس هذه التجربة على مستويين:

ـ مستوى تعامله مع سكان المنطقة التي استقر فيها، إذ يشير في رسائله إلى بعض المتاعب التي يعانيها من أهل سلا، وموقفهم من الجالية الأندلسية. وهو يصف سلا وأهلها بعبارات صريحة في الهجاء، وينعتهم بالتعصب وعدم الرضوخ إلى أحكام القضاء(7)، ثم يذكر كيف كان أهل سلا ينظرون إلى الأندلسيين على أنهم دخلاء، وكيف كانوا يعاملونهم(8).

ـ مستوى تعامله مع الخليفة الجديد : يشكو ابن عميرة من وشاية خصومه من أفراد هذه الجالية أنفسهم، ويبدو أن هذه الوشايات وجدت آذانا صاغية من المعتضد، إذ لم يلبث أن نقله من قضاء الرباط وسلا إلى قضاء مكناسة. وقد أقدم وهو بمكناسة على عمل خطير، وذلك بإسهامه في محاولة فصل هذه المدينة عن دولة الموحدين وجعلها تابعة للحفصيين(9).

تلك هي تجربة ابن عميرة، وهي تجربة كثيرة من الأندلسيين بالمغرب في هذه الفترة. يبدأ الاستقرار عاديا، يتلوه في مرحلة ثانية احتكاك مع

5) المصدر السابق، ص 83 ـ 84.

6) مخطوط الاسكوريال رقم 520.

7) محمد بنشريفة، **أبو المطرف بن عميرة**، ص 131.

8) محمد بنشريفة، المصدر السابق، ص 131 ـ 132.

9) ابن عذاري، **البيان المغرب**، 4 : 451، ابن خلدون، **العبر**، 6 : 257.

سكان المنطقة ليتلوه بعد ذلك احتكاك مباشر مع السلطة (بفعل وشاية معينة) فكيف يمكن تفسير هذا السلوك؟

يبدأ استقرار الأندلسي عاديا لأنه يكون في فترة «دراسة» للبيئة التي يعيش فيها، وبالتالي الطرق التي تمكنه من البروز على الساحة الاجتماعية، وعندما ينتهي من هذه (الدراسة) يبدأ في العمل انطلاقا من محيطه الذي يعيش فيه، ولكنه يجد مواجهة عنيفة يضطر معها إلى البحث عن طريقة توصله إلى القصر، ويصل بالفعل (بفعل ملكته العلمية والأدبية)، لكنه سرعان ما يجد الرغبة تعتريه من جديد للاستحواذ على كل شيء، مما يثير غضب مواطنيه أولا، وأهل البلد ثانيا، ومن هنا تبدأ الوشايات وتبدأ معها النكبات.

وفي العصر المريني نسجل بروز عدد من سياسي الأندلس كمنظرين لسلاطين بني مرين، نذكر من بين هؤلاء ابن رضوان المالقي، إذ اقترح عليه مخدومه أن يكتب له رسالة في «السياسة الملوكية والسير السلطانية»، فاستجاب له بوضع كتابه المشهور: **الشهب اللامعة، في سماء السياسة الجامعة**(10).

لكن المشروع الأندلسي لم يكتب له النجاح لأسباب متعددة.

وهناك أندلسي آخر من أندلسي البلاط المريني اهتم بهذه التنظيمات الحكومية، وهو علي بن محمد بن مسعود الخزاعي الأندلسي نزيل فاس، قدم لمخدومه موسى ابن أبي عنان سنة 786هـ / 1384 كتابه المشهور: **تخريج الدلالات السمعية، على ما كان في عهد الرسول ﷺ من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية**(11). ويتحدث ابن خلدون عن أندلسي خدم البلاط المريني، وهو القاضي محمد بن يحيى البرجي كاتب السلطان أبي عنان(12).

فقراءتنا لهذه المشاريع الأندلسية التي كانت ترمي إلى وضع الإطار النظري للسياسة الداخلية لسلاطين بني مرين تجعلنا نقترب أكثر من

---

10) نشر بالدار البيضاء سنة 1984، بتحقيق علي سامي النشار.

11) طبع بتونس بتحقيق الشيخ معاوية التميمي.

12) ابن خلدون، **التعريف**، ص 66.

تصور الأندلسيين للأوضاع داخل المغرب، وتجعلنا نطرح أكثر من تساؤل حول طبيعة هذه المشاريع، ولماذا فشلت؟ بل أن نظرة المغاربة أنفسهم لهؤلاء كانت نظرة خاصة.

**الفترة الحديثة (العهدان الوطاسي والسعدي) :**

**ـ العهد الوطاسي :**

انتقلت الجالية الأندلسية إلى المغرب في هذه الفترة في ظل ظروف خاصة:

ـ كانت السلطة المركزية ضعيفة بفعل الأزمات السياسية الخطيرة التي كانت تعيشها: إمارات مستقلة، غزو إيبيري متواصل للسواحل المغربية.

ـ أزمات اقتصادية واجتماعية خطيرة : مجاعة، أوبئة، قحط، غلاء، نقص ديمغرافي كبير.

فماذا كان موقف الجالية الأندلسية تجاه هذه الوضعية؟

ـ هناك جماعات عبرت عن رأيها صراحة بأن الوضعية غير ملائمة لها، وهي بالتالي تفضل الرجوع إلى إسبانيا.

ـ جماعات أخرى، فضلت بالرغم من كل ذلك ـ البقاء والتعاون مع الوطاسيين سواء ضد البرتغال والإسبان أو ضد خصوموهم السعديين.

ـ وهناك جماعات أخرى على العكس من ذلك، فضلت أن تعيش في شبه استقلال عن السلطة المركزية وتدبر أمورها بنفسها.

إن هذه المواقف تبدو لنا في الظاهر مختلفة، لكن قراءتنا المتأنية لمصادرنا تمكننا من الاقتراب أكثر من العقلية الأندلسية، فهذه المواقف في الواقع متطابقة، فإذا بحثنا في حقيقتها، فإننا نجد أنها ترمي بالأساس إلى تحقيق كيان أندلسي ما بالمنطقة التي يستقرون بها، وهكذا نجد أن الفئة الأولى فضلت الهجرة لأنها لم تستطع تحقيق هذا الكيان بالمغرب، وبذلك فهي تطمح إلى تحقيقه في منطقة أخرى، وقد آثرت أن تبدأ بموطنها الأول.

الفئة الثانية : شاركت في الأحداث السياسية أملا في تحقيق نفوذ داخل البلاط الوطاسي يمكنها من تحقيق وجود أندلسي ما داخل هذا البلاط نفسه، والفئة الثالثة كانت صريحة أكثر عندما تصرفت في حرية تامة عن السلطة المركزية(13).

## ـ العهد السعدي الأول :

حاول الملوك السعديون في فترة إقبال دولتهم أن يفتحوا الباب على مصراعية لمهاجرة الأندلس، ويقدموا لهم كل المساعدات سواء على صعيد العمليات الجهادية، أو على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي بل تعدى الأمر ذلك إلى تقديم المساعدات للموركسيين بإسبانيا نفسها، رغم المحاولات التي كانت تقوم بها هذه الأخيرة لمنع أي اتصال. بين الموركسيين داخل إسبانيا وخارجها. لكن الضغط التركي أفشل الكثير من المشاريع الجهادية التي كان الملوك السعديون ينوون القيام بها ضد الإسبان. والتجأ بعضهم في الأخير إلى البحث في الجانب الآخر، لدى المعسكر البروتستانتي، عن حلفاء جدد يعوضون بهم الأتراك(14).

وقد طرحت في هذا العصر عدة قضايا تتعلق بالجالية الأندلسية بالمغرب، لكن سوف نختار قضية واحدة كنموذج ألا وهي علاقة عبد الله الغالب بجاليته الأندلسية.

نتوفر في هذا الصدد على نص هام أورده أبو القاسم الزياني في الترجمان المعرب (ص350)، ومن خلاله سنحاول أن نسلط الضوء على بعض النقط المتعلقة بالموضوع.

يقول الزياني : «في عام سبعين وتسعمائة (1562 ـ 1563) أمر الغالب بجمع أهل الأندلس الذين خرجوا في الجالية على يد شيطان كان من أهل قرية بجبل غرناطة اسمه سعيد بن فرج الدغالي، وأخاه أحمد خرج بتطوان، وكان بحريين بها، فنزلا على كبير دولة الغالب الحسن

---

13) انظر مزيدا من الإيضاح عن محمد رزوق، **الأندلسيون وهجراتهم إلى المغرب خلال القرنين 16و17.**

14) محمد رزوق، المصدر السابق.

بن أبي بكر، فزين للغالب جمع أهل الأنـدلس على يد هذا الدغالي، فرسم له بذلك، ودار عليهم في بلاد المغرب وجمعهم طوعا وكرها، وكتب منهم في الديوان أربعـة عشر ألفا، ونقلهم إلى مراكش فأقطعهـم الجانب الغربي منها وهـو روض الزيتـون سكنى... مـن المزارع والضياع واتخذوا فيـه البساتين، وأعطـوهم السلاح وسمـوا قائـدا... عليهـم الـدغـالي...».

لكن مـاذا كان موقـف الجالية الأنـدلسية تجاه هذه الاجـراءات التي اتخدها عبد الله الغالب؟

ذلـك مـا سيوضعـه نفـس المصـدر في النص الآتي: «...وكـان أهـل الأندلس وبيـوتاتهم يحقدون عليه استخـدامهم في العسكرية ويكـرهونه حيث أكثرهـهم على الجنـدية وقهرهـم عليها، وولى عليهم مـن لا يرضـون ولايته، فكانوا يتمنون له النكب ليخرجوا من ربقة الرقية إلى الحرية...».

وهنا يمكن طرح سؤال رئيسي :

لماذا أمر عبد الله الغـالب بجمع الجالية الأندلسية بـالمغرب وإدخالها إلى الجيش، هل كان بدافع الحاجة أم أن الأمر كانت وراءه أسباب خفية؟.

سنحاول أن نجيب من خلال عدة ملاحظات حول هذا الاجراء:

- نشير أولا إلى أن النص يذكـر أنهـم جمعوا «طـوعا وكرها»، أي أن طائفة من هذه الجالية أتت «كرها» وللأمر خطورته.

- ضخامـة الرقم (14 ألفا) فهـو رقم كبير جـدا إذا ما قـورن بعدد القوات التـي كانت لجيش عبـد الله الغالـب (حوالي 30,000 جندي)(15)، فهل أراد بذلـك أن تكون هذه الجالية عامل تـوازن تجاه مختلف عناصر الجيش المغربي، ويمكن استخدامها في قمع ثورات داخلية، وتكون بالتالي أداة طيعة في يده، أي بعبـارة أخرى «إنكشـارية أندلسيـة» داخل الجيش المغربي.

- كما يشيـر النـص إلى أنه أقطعهـم مزارع وضياع في حـي رياض الزيتـون بمراكش. ألا يمكن أن يكـون هذا الاجراء ترضيـة لهذه الجالية

(15) Andrej Dziubinski, "L'armée et la flotte de guerre marocaines", in **Hespéris - Ta muda,** Vol. XIII Fascicule unique, 1972, p. 66.

مقابل الخدمة العسكرية، وتعويضا لها مما ضاع منها في الأندلس، وخاصة أن مهارتهم في الميدان الفلاحي معروفة إلى جانب مهارتهم العسكرية.

- ويشير النص أيضا إلى أن أعيان أهل الأندلس وبيوتاتهم كانوا يحقدون على عبد الله الغالب ضد هذا الاجراء، إذ أدخلهم جميعا في الجندية، والأمر يتجلى بوضوح إذا علمنا أن كثيرا من أفراد هذه الجالية كانوا يمارسون التجارة والصناعة والفلاحة مما يدر عليهم الأرباح الوفيرة، وأن إدخالهم إلى الجندية ربما سيحرمهم من ذلك.

- ويشير النص أيضا إلى أنهم لم يكونوا راضين بتولية سعيد بن فرج الدغالي، ولا شك أن لهم أسبابا موضوعية ضد هذه التولية: أما لماضيه بالأندلس، أو لعلهم كانوا يعلمون مسبقا أن العملية كلها كانت في سبيل التقرب من السلطان السعدي وكسب نفوذ لديه، أي بالتالي مصلحة ملموسة له ولحاشيته.

- يشر النص - أخيرا - إلى أنهم اعتبروا هذه العملة بمثابة استرقاق لهم وأنهم يتمنون الخلاص منه ومن إجراءاته. وهذه قضية خطيرة ستكون لها الاثار السلبية على المدى البعيد.

# أهمية الكتب الفقهية في دراسة تاريخ الأندلس

## نموذج تطبيقي عن كتاب المعيار المعرب للونشريسي

د. عبد الواحد ذنون طه
كلية التربية ـ جامعة الموصل

لا خلاف في أهمية كتب التاريخ لدراسة الحقب الزمنية لأي قطر من الأقطار، لما تقدمه من معلومات مباشرة تتصل بموضوع البحث. ولكن هذه الأهمية لا يمكن أن تحجب دور مجموعة أخرى من الموارد التي يتحتم على الباحثين اللجوء إليها لاستكمال المعلومات التي تضيء جانبا أو آخر من جوانب بحوثهم. وتتعدد هذه الموارد وتختلف باختلاف طبيعة البحوث المطلوبة، فمنها ما يتعلق بكتب الجغرافية، والأنساب، والتراجم، والقواميس اللغوية، والأدب، والشعر، ومنها ما يتعلق بالكتب الفقهية، لا سيما كتب النوازل التي اشتهرت في تاريخ المغرب والأندلس. والنوازل هي القضايا والوقائع التي يفصل فيها القضاة طبقا للفقه الإسلامي، وقد كتبت فيها رسائل ومجلدات عديدة مشهورة، منها ما هو مطبوع، وأكثرها ماتزال مخطوطة(1). ونشير إلى بعضها على سبيل المثال لا الحصر.

1) ينظر: عبد العزيز بن عبد الله، (القضاء المغربي وخواصه (الفتاوي والنوازل والوثائق) بحث نشر ضمن محاضر **ندوة الإمام مالك إمام دار الهجرة**، فاس، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية 1400 هـ / 1980م، ج. 3 (227 ـ 257)، ص. 239.

* «الاعلام بنـوازل الأحكام» مع ذكر الـوقائع والأحداث الأنـدلسية، لعين بن سهـل أبي الأصبغ الجياني، قاضي طنجـة ومكناس وغرنـاطة، المتوفي سنـة 486هــ / 1093م (مخطوط المكتبـة العامة بـالربـاط رقم د1728).

* «معين الحكام في نوازل القضايا والأحكام» لإبراهيم بن عبد الرفيع التونسي المتوفي سنة 732هـ / 1331م (مخطوط المكتبة العامـة بالرباط 8119 / 4032 / 5052).

* «نـوازل ابن رشـد» لأبي الوليد بـن رشـد المتوفي سنة 520هـ / 1126م (مخطوط مكتبة القرويين 1620).

* «نوازل أحمد بـن قاسـم بن عبـد الرحمن القبـاب مشاور الـدولة وقاضي جبل طارق المتوفي سنة 779هـ / 1377م).

* «مذاهـب الحكام من نـوازل الأحكام» للقـاضي عياض بن مـوسى اليحصبي السبتي المتوفي سنة 544هـ / 1149م (مخطوط المكتبة العامة بالرباط 4042)(2).

ولا تحتوي هـذه الكتب على نصـوص الفقه النظـرية حسـب، بل إن قيمتها التـاريخية الأساسيـة تكمن في أنها تقدم حصيلـة خبرة المفتي أو القاضي النظـرية منقولـة إلى مواقـع العمل في المجتمع تطبيقـا وتنفيذا في البيوت والأسـواق والطرقـات وبيوت المال، وقضايـا التجارة والصنـاعة والزراعـة والملاحة، وميـادين القتـال والجهاد، إلى غير ذلـك من منـاحي الحياة اليوميـة. ففي هذه النوازل يعـالج الفقهاء المشاكـل ويقدمون لها الحلول، وهكذا يشعر الباحث وهو يتصفح كتب النوازل أنه يرى «الفقيه المفتي يستعرض الأحوال ويحاول أن يستخرج منها عناصر التركيبة التي يقدمها بنفسه للسـائل أو يقدمها للقاضي علاجا ناجحـا للمشاكل وقطعا لدابر الشكوى وحسما لداء النزاع»(3). وإذا جاز أن يضاف شيء إلى هذه

---

2) للإطلاع على عنوانات نوازل أخرى وأماكن وجودها، ينظر: **المرجع نفسه**، ص. 239 ـ 242.

3) رضـا الله ابـراهيم الألغـي، «فتاوي النـوازل في القضـاء المالكي المغـربي»، بحث نشر ضمـن محاضر **ندوة الإمـام مالك إمـام دار الهجرة**، فاس، وزارة الأوقـاف والشؤون الإسـلامية، 1400هـ / 1980، ج. 3 (ص 179 ـ 191)، ينظر ص 186 ـ 187.

المقولة، فهو أن كتب النوازل ليست ذخيرة فقهية فحسب، كما قد يتبادر إلى الذهـن في بادئ الأمر، بـل هي سجل شامـل لسائر مناحـي الحياة الاجتماعيـة والاقتصاديـة والتاريخـيـة والعمـرانية، وحتـى العسكريـة والسياسيـة. وهكـذا يمكن أن يجـد البـاحث مبتغـاه فيهـا مهما تعددت أغـراض بحثـه وتنوعـت مجـالات اهتماماته، حيث تـمـده بمعلومات قلما يجـدها في غيـرها مـن المظـان الأخـرى(4).

وتعد نوازل ابن سهـل المشار إليها آنفا من أبرز هـذه الكتب الفقهية الخاصة بالأندلس، لا سيما وأن مؤلفها الشيخ الفقيه أبي الأصبغ عيسى بن سهل بـن عبد الله الأزدي (ت486هـ / 1093م) كان من جلة الفقهاء وكبار العلماء بالنـوازل، بصيرا بالأحكام ومتقدما في معرفتهـا. وقد تولى الكتابة للقاضي أبي زيد عبد الرحمن الحشا بطليطلة، ثم للقاضي أبي بكر بن منظور في قـرطبة، ثم تولى الشـورى بها مدة من الزمـن، بعدها ولي القضاء بـالعدوة، ثـم استقضي في غرنـاطة أيـام عبد اللـه بن بلقين بـن باديس(5). وكان لـه دور سياسي بـارز حيث أرسـل من قبـل ابن بلقين للتفاوض مع الأمير يوسف بـن تاشفين حينما عزم الأخير على العبور إلى الأندلس(6). لهذا فقد كـان في موقع يؤهلـه للاطلاع الكـافي على مجريات الأمـور، وقضـايـا المجتمع التـي جـرت تحت سمعـه وبصره في القـرن الخامس الهجري / الحادي عشر للميلاد، والتي تتناول حياة الأندلسيين اليوميـة من معاملات تجاريـة أو منازعات، فضـلا عن توضيح الـرؤية للجوانب الاقتصادية والاجتماعية.

وقد تنبه الباحثون إلى أهمية هذا الكتاب، لا سيما المستشرق الفرنسي ليفي بروفنسال (Levi - Provençal) الذي أحسـن الانتفاع منـه في الجزء

---

4) **المرجع نفسه**: 3 / 190.

5) ينظر: أبـو القاسـم خلف بن عبـد الملك بـن بشكوال، **كتاب الصلة**، القاهرة، الـدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966: 2/ 438، ترجمة رقم (942).

6) الأمير عبد الله بن بلقين، **كتاب التبيان**، نشر بعنوان: **مذكرات الأمير عبد الله**، تحقيق: ليفي بروفنسال، القاهرة، دار المعارف، 1955، ص 146؛ أبو الحسن عبد الله بـن الحسن النباهي، **كتاب المرقبة العليا فيمـن يستحق القضاء والفتيا**، نشر بعنوان: **تاريخ قضاء الأندلس**، نشر: ليفي بروفنسال، بيروت، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر (د.ت)، ص 97.

الثالث من مـؤلفه عن **تاريخ إسبانيا الإسلامية.** أما في اللغة العـربية، فإن أول من استفاد منه في رسالة جامعية هو محمد عبد الوهاب خلاف، الذي يشير إلى ذلـك في مقدمة رســالته القيمــة عن **قرطبة الإسلامية في القرن الحــادي عـــشــر الميلادي ـ الخامـــس الهجــري**، التي أجيزت للدكتوراه مــن جامعة القاهــرة سنة 1976م(7). ومن الرســائل الجامعية التــي اعتمدت هــذا الكتاب الفقهــي الجليـل في المشرق، رسالــة الماجستير الموسومة «**دور المـرأة الأنــدلسية في الحياة العــامة من الفتــح حتى نهاية الخلافـة الأمـوية 92 ـ 422هـ 711 ـ 1031م**»(8)، والتي اعتمدت عليه بشكل كبير في دراسة القضايا الاجتماعية، لا سيما الزواج، ومسائل تخـــص الأســرة الأنـــدلسيــة، والخــــلافــات الــزوجيــة، والجـــواري، وغــيرها(9).

ولقد ظـل هذا السفر القيـم مخطوطا في العـديد من مكتبــات المغرب والجزائر، إلى أن خصــص لــه التهــامــي الزمــوري دراســة لنيـل دبلــوم الدراسات العليا بجامعة السوربــون. وقد تم نشر النص المحقق في مجلة هسبريس، م1 سنة 1973. كما اتخذ نصــوح النجار نــوازل ابن سهـل موضوعا لـرسالة دكتوراه. وأخيرا تكونت مجموعة عمـل من محمد عبد الوهــاب خلاف ومحمود علي مكــي ومصطفى كـامل إسماعيل لــدراسة وتحقيــق مخطوطـات النوازل ونشرهــا في أقسام صــدر منها لحد سنــة 1988م أربعة كتــب(10)، ومــن المؤمل أن تكــون قــد أنجــزت في الوقــت الحاضر.

أما كتاب **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب**، فهو متأخر بالنسبــة لنوازل ابن سهل، حــيـث أن

---

7) نشرت في تونس، الدار التونسية للنشر، 1984، ينظر: ص 14.

8) أعدتها فائزة حمزة عباس بإشراف كاتب هذا البحث، جامعة الموصل/كلية الآداب، 1989. ينظر ص 16 ـ 17، 53 فما بعدها.

9) ينظـر: **نوازل ابـن سهل**، باب النكاح، الـورقة 73 ـ 85، باب الحضانــة والنفقــة واختلاف الزوجين في متاع البيت، الورقة 103 ـ 107؛ شراء الجواري، الورقة 165 ـ 166.

10) ينظر: أحمد الطــاهري، **عامة قـرطبة في عصر الخلافة**، الرباط، منشــورات عكاظ، 1988، ص15، هامش رقم (24).

وفـاة مـــؤلفـه أحمـــد بن يحيـى الونشريسي كـانت في عـام 914هـ / 1508م. ولكن هـذه الميزة بالذات جعلتـه أكثر شمولا وإحـاطة، لا سيما بالنوازل الخاصة بالأندلس، لأنه غطى الحقبة الزمنية الطويلة التي مرت على الوجود العربي الإسلامي هناك، منـذ الفتح إلى سقوط غرناطة سنة 897هـ / 1492م. بل أن فتاويـه تعـدت هـذا التاريـخ لتشمل تطـورات الأحداث اللاحقة، لا سيما قضايا المدجنين الـذين اضطروا للبقاء في شبه الجزيرة الإيبـيـرية، ولـم يهاجـروا إلى شمـال إفريقيا. وشـكـلـت فتـواه في هـذه المسألـة بالـذات كتيبـا أورده ضمـن **المعيـار** باسم «**أسـنى المتـاجـر في بيـان أحـكـام مـن غلـب علـى وطنـه النصـارى ولـم يهـاجـر وما يترتـب عليـه مـن العقـوبـات والـزواجـر**»(11).

والونشريسي أو الونشريشي منسوب إلى ونشريـس أو ونشريش، وهي قريـة بناحيـة الجزائر بين باجة وقسنطينـة، وهو أيضـا اسم جبـل من سلسلـة جبال صغيرة تسمـى بني شقـران Beni - Chougran(12). ولد بتلمسان في حدود سنة 834هـ / 1430م، وتفقه على شيوخها، ثم انتقل إلى فاس سنـة 874هـ / 1469م، وأكب فيها على تدريس **المدونة، وفرعي ابن الحاجب**، وكان مشاركا في فنون العلم، إلا أنـه اكتفى بتدريس الفقه فقـط حتـى يحسـب مـن لا يعـرفـه أنـه لا يعـرف غيره. وتخرج على الونشريسي جماعة من الفقهاء الذين برزوا في مجال الافتاء والفقه المالكي، من أمثال أبي عباد بن فليح اللمطـي، والشيخ أبي زكريا يحيى السوسي، والفقيه المحدث أبي عبد الله محمد بـن عبد الجبار الورتدغيري، والشيخ

---

11) أبو العباس أحمد بن يحي الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغـرب عن فتاوي علماء افريقية والأندلس والمغرب**، أخرجه جماعة مـن العلماء بإشراف محمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1401هـ/1981م: 2/119 ـ 136؛ وينظر أيضا نص الفتوى الخاصة بهذا الأمر للونشريسي والتي حققها حسين مؤنس بعنوان «اسنى المتاجر في أبيات احكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر» **صحيفة معهد الدراسات الإسلامية**، م5، مدريد، 1957، ص 129 ـ 191.

12) ينظر: مؤنس، **المرجع السابق**، ص: 131.

الفقيه أبي محمد الحسن بن عثمان الجزولي، والفقيه أبي عبد الله محمد الغرديس التغلبي(13).

وليس من هدف هذا البحث التوسع في ترجمة الونشريسي التي أسهب في ذكرها أحمد المنجور في **فهرسه**، ونقلها عنه معظم المؤرخين اللاحقين. ويمكن للقارىء الكريم أن يطلع على لائحة المصادر الخاصة بترجمة المؤلف التي ألحقها محمد حجي في مقدمته لطبعة الكتاب الجديدة(14)، كما يمكن أيضا الإطلاع على التعريف المسهب الذي قدمته وداد القاضي للونشريسي، معتمدة على أحمد المنجور ومن نقل عنه من المؤرخين، وذلك تمهيدا لبحثها القيم «نبذة عن المدرسة في المغرب حتى أواخر القرن التاسع الهجري في ضوء كتاب المعيار للونشريسي»(15). ان الذي يهمنا هو أن الونشريسي كان حجة في المذهب المالكي في المغرب، وأن كتابه **المعيار**، هو من أعظم الكتب التي كادت تحيط بمذهب مالك(16)، وأنه لم يكن جامعا للفتاوي فحسب، بل كان ناقدا بصيرا يقبل ويرد، ويرجح، ويضعف(17)، هذا فضلا عن مؤلفاته الفقهية المتعددة(18). ولكنه إلى جانب هذه المؤلفات كتب بعض المصنفات التي تعد من قبيل

13) أحمد المنجور، **فهرس أحمد المنجور**، تحقيق، محمد حجي، الرباط، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1966، ص 50ـ 51؛ وينظر أيضا : أبو العباس أحمد بن محمد المكناسي الشهير بابن القاضي، **جذوة الإقتباس في ذكر من حل من الاعلام مدينة فاس**، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة، 1973: 1/ 156 ـ 157؛ أبو العباس أحمد بن أحمد بن عمر التنبكتي، **كتاب نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، منشور بهامش **كتاب الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب** لابن فرحون، القاهرة، عباس بن عبد السلام بن شقرون، 1351هـ ، ص 87 ـ 88.

14) مقدمة **المعيار**، ص م ـ ب.

15) **مجلة الفكر العربي**، العدد 21، بيروت، 1981، ص 61ـ 63.

16) عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، **فهرس الفهارس والاثبات ومعجم المعاجم والشيخات والمسلسلات**، باعتناء: إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1982: 2/ 1122 ـ 1123.

17) ينظر: محمد حجي، «المذهب المالكي في الغرب الإسلامي وموسوعته الكبرى معيار الونشريسي»، بحث نشر ضمن محاضر **ندوة الإمام مالك إمام دار الهجرة**، فاس وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1400/ 1980، ج 3 (127 ـ 132)، ص 132.

18) تراجع قائمة بهذه المؤلفات في مقدمة **المعيار** : 1/د ـ هـ

الكتب التاريخية، مثل وفيات الونشريسي(19)، وفهرس الونشريسي(20)، وتأليف في ترجمة محمد المقري (الجد)(21).

ويعد كتابه **المعيار المعرب** قمة ما وصل إليه التأليف في النوازل، لأنه اعتمد في مادته على المؤلفات الفقهية الضخمة التي ألفت في المغرب والأندلس طيلة القرون التي أعقبت انتشار المذهب المالكي بالإضافة إلى مؤلفات الفقهاء المالكيين المشارقة(22). ولهذا فهو أضخم جامع لفتاوي أهل الجناح الغربي من العالم الإسلامي(23)، وهو يشتمل إلى جانب غزارة مادته العلمية وقيمته التاريخية والحضارية على ذكر كثير من علماء المذهب وآثارهم(24). ويشير محمد المنوني(25)، إلى الأهمية المصدرية لهذا الكتاب الثمين الذي «يختزن مستندات تسد فراغات في تاريخ المغرب الوسيط. فيحتفظ بأسماء مجموعة من الاعلام المفتين وغيرهم ممن لا يعرف إلا من خلال **المعيار**... هذا إلى وثائق قضائية يستخرج منها أسماء القضاة والعدول والأسر والخطط، فضلا عن شذرات من سجلات الحكام، وسير المؤسسات الاجتماعية والثقافية، إلى بعض التراجم

---

19) نشر ضمن كتاب **ألف سنة من الوفيات**، تحقيق: محمد حجي، الرباط، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1396هـ/1976، ص 97 ـ 156.

20) وقف عليه الكتاني مؤلف **سلة الأنفاس** ونقل عنه، ينظر: عبد السلام بن عبد القادر ابن سودة، **دليل مؤرخ المغرب الأقصى**، ط. 2، الدار البيضاء، طبع ونشر وتوزيع دار الكتاب، 1960 : 311/2.

21) ينظر: أحمد بن محمد المقري التلمساني، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1968: 207/5؛ ابن سودة، **المرجع السابق**: 186/1 ـ 187.

22) محمد حجي، المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، **ندوة الإمام مالك**: 130/3.

23) مؤنس، **المرجع السابق**، ص 130.

24) أحمد العدوي، «نظرات في الفتيا وبعض أعلامها في المغرب على مذهب الإمام مالك»، بحث نشر ضمن محاضر **ندوة الإمام مالك إمام دار الهجرة**، فاس، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1400/1980 ج. 3 (167 ـ 175)، ص. 170.

25) **المصادر العربية لتاريخ المغرب من الفتح اللإسلامي إلى نهاية العصر الحديث**، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1404هـ/1983م، ص: 128.

والأحداث، وعلاقات المغرب بالأندلس الإسلامية والمسيحية... وبهذا فإن «**المعيار**» يتمم النقص الكبير الواقع في المصادر الموضوعية لتاريخ المغرب، وبالخصوص في الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، مما يجعله مصدرا لا غنى للباحث المغربي عن دراسته واستخراج دفائنه».

والواقع أن أهمية **المعيار المعرب** لا تقتصر فقط على سد فراغات بعض جوانب تاريخ المغرب الوسيط، بل تتعدى ذلك لتشمل المغرب الإسلامي بما فيه الأندلس، كما يشير إلى ذلك الأستاذ المنوني نفسه، ويدل على أهميته التاريخية بالنسبة للأندلس، كثرة استخدامه لمصادر خاصة بهذا التاريخ، مثال ذلك، اعتماده على «بعض تواريخ الأندلس»(26)، ونقله من بعض الكتب الأخرى التي لم يصل إلينا بعضها مثل كتاب «**الاحتفال**» لابن حيان(27)، و«**طبقات فقهاء قرطبة**»(28)، و«**المتين**»(29)، للمؤلف نفسه. كما استفاد من كتب تاريخية أخرى مثل كتاب «**التاريخ**» لابن عبد البر(30)، و«**نظم الجمان**» لابن القطان(31)، و«**الإحاطة**» لابن الخطيب(32)، يضاف إلى ذلك كله احتواء الكتاب على الكثير من الإشارات إلى أحوال المجتمع الإسلامي في المغرب والأندلس من عادات في الأفراح والأحزان، وأنواع الملبوسات والأطعمة، وحالات السلم والحرب والعمران، الأمر الذي يجعل منه مصدرا وثيقا للمؤرخ الاجتماعي، مثلما هو للفقيه(33).

وتجدر الإشارة إلى استفادة الونشريسي من مكتبة تلميذه الفقيه محمد بن محمد بن الغرديس التغلبي (ت899هـ / 1493م)، لا سيما فيما يتعلق بالنوازل الخاصة بفتاوي أهل فاس والأندلس. وكان هذا الفقيه الذي فتح

---

26) **المعيار** : 2/410.
27) **المصدر نفسه** : 2/414.
28) **المصدر نفسه** : 10/5.
29) **المصدر نفسه** : 9/404.
30) **المصدر نفسه** : 2/410.
31) **المصد نفسه** : 12/185 ـ 186.
32) **المصدر نفسه** : 1/175.
33) محمد حجي، المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، ندوة الإمام مالك : 3/132.

مكتبته أمام الشيخ الونشريسي من بيت ثروة وعلم وكتابة وفقه(34). أما فتاوي المغربين الأدنى والأوسط، فاعتمد فيهما على **نوازل البرزلي** أبي القاسم بن أحمد القيرواني (ت844هـ / 1440م)، «**والدرة المكنونة في نوازل مازونة**» ليحيى بن أبي عمران المغيلي قاضي بلدة مازونة غربي الجزائر (ت883هـ / 1478م)(35). ولم يذكر الونشريسي في **المعيار** تاريخ بدء الكتابة، إنما ذكر النهاية «يوم الأحد الثامن والعشرين شوال عام واحد وتسعمائة»(36) ولكن يبدو، كما يرى محمد حجي(37)، «أن الونشريسي لم يطو **المعيار** طيا نهائيا في هذا التاريخ بل ظل يتعهده بالزيادة والتنقيح إلى آخر حياته، ومع ذلك بقيت فيه بياضات كثيرة، وصرح هو نفسه بهذه الالحاقات في فتاوي أضافها ببعض الأبواب، ونص في بعضها أنه فعل ذلك عام 911 [1505م]. ونظرا لضخامة الكتاب نفترض أن تأليفه وتنقيحه وتوسيعه استغرق حوالي ربع قرن من نحو 890 [1485م] إلى وفاة المؤلف عام 914 [1508م]».

أما منهجه في التأليف، فقد أشار إليه الونشريسي نفسه في مقدمته للكتاب قائلا: «وبعد فهذا كتاب سميته **بالمعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب**، جمعت فيه من أجوبة متأخريهم العصريين ومتقدميهم ما يعسر الوقوف على أكثره في أماكنه، واستخراجه من مكامنه، لتبدده وتفرقه، وانبهام محله وطريقه، رغبة في عموم النفع به، ومضاعفة الأجر بسببه، ورتبته على الأبواب الفقهية ليسهل الأمر فيه على الناظر، وصرحت بأسماء المفتين إلا في اليسير النادر، ورجوت من الله سبحانه أن يجعله سببا من أسباب السعادة

---

34) **فهرس المنجور**، ص 51 ـ 52؛ وينظر أيضا : **بيوتات فاس الكبرى**، شارك في تأليفه إسماعيل بن الأحمر، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة، 1972، ص 69؛ ابن القاضي، **جذوة الاقتباس** : 1/244.

35) تنظر مقدمة محمد حجي، **المعيار**؛ 1/9.

36) **المعيار**: 12/395.

37) المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، **ندوة الإمام مالك**؛ مقدمة المعيار : 1/ح؛ ويقارن: وداد القاضي، **المرجع السابق**، ص 63، حيث أشارت إلى أن عمله فيه استغرق مقدار إحدى عشرة سنة على الأقل.

وسننا موصلا إلى الحسنى والزيادة، وهو المسؤول عز وجل في أجزل الثواب، وإصابة أصوب صواب»(38).

ظهر الاهتمام بهذا الكتاب منذ مطلع العصر الحديث، حيث أفاد منه كل من التنبكتي في **تذييل الديباج**، ومحمد بن محمد بن مخلوف في **طبقات المالكية**، كما ظهر الاهتمام به في أوربا منذ مطلع القرن العشرين، فحلل المستشرق الفرنسي أميل أمار Emile Amar فتاوي **المعيار** تحليلا عاما، ونشر ذلك بباريس في «**مجموعة الوثائق المغربية**» بالمجلدين 12 و13 سنة 1908 ـ 1909. وكان **المعيار** قد نشر بالمطبعة الحجرية بفاس عام 1314هـ / 1897م في اثني عشر مجلدا بعناية ثمانية من الفقهاء الخطاطين والمصححين(39). وظهرت له طبعة جديدة عصرية تولتها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، واضطلعت بنشرها دار الغرب الإسلامي في بيروت، وتولى تخريجها مجموعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، وهي الطبعة التي اعتمدت في هذا البحث.

وننتقل الآن لدراسة أهمية الكتاب في مختلف مجالات التاريخ السياسي والحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والحربية في الأندلس:

### 1 ـ أهمية الكتاب لدراسة التاريخ السياسي :

ترد الإشارة إلى بعض القضايا السياسية عرضا وذلك ضمن المداخلات الفقهية. ويحاول الونشريسي في بعض الأحيان التوسع وإعطاء نبذة عن الحالة التي يتحدث عنها. من ذلك مثلا ما فعله حين مناقشة إمكانية قبول خطاب المدجنين وقضاتهم الذين كانوا تحت إيالة النصارى، فيشير إلى المتمرد عمر بن حفصون وقضاته الذين كان يعينهم في المناطق الخاضعة له، وأنه لا تقبل شهادتهم ولا خطابهم، ثم يذكر نبذة عن ابن حفصون وحركته مستندا إلى الرازي(40). لكنه لا يشير إن كان هذا هو أحمد بن محمد الرازي أم ابنه عيسى. كما ينقل

---

38) **المعيار** : 1/1.

39) يقارن : المنوني، **المرجع السابق**: 128/1؛ مقدمة التحقيق، المعيار : 1/ط.

40) **المعيار** : 134/2، 109/10 ـ 112.

أيضا عن ابن القوطية. ولا تختلف النصوص التي يوردها الونشريسي كثيرا عن نص ابن القوطية المنشور(41)، لكنه يضيف أحيانا بعض التعبيرات أو الاضافات كقوله أن عمر كان «شجاعا» مقداما». وعلى الرغم من اختصار الونشريسي إلا أن نصه ينفع في المقارنة مع نص ابن القوطية.

وبالنسبة لرواية الرازي، فقد نص ابن حيان في كثير من مقتبساته عن ابن حفصون على أنها عن عيسى بن أحمد الرازي(42). أما ابن عذاري، فقد نقل أما مباشرة عن ابن حيان(43)، أو أنه لم يشر في أماكن أخرى إلى مصادره(44). وتتميز الرواية التي ينسبها الونشريسي إلى الرازي أنها تتضمن أحيانا بعض الاضافات، مثل ذكر القرية التي تنتسب إليها أسرة ابن حفصون، وهي «وابة»، بينما تكتفي رواية ابن حيان بالإشارة إلى الكورة، وهي تاكرونا من عمل رندة Ronda(45). وربما تكون «وابة» هذه هي التي أشار إليها رينهادت دوزي R. Dozy على أنها حصن أوط Aute(46). كذلك أشارت رواية الرازي التي ذكرها الونشريسي إلى نص مهم يتضمن لقاء ابن حفصون بالقاضي عامر بن معاوية اللخمي(47)، في إحدى جولاته، فاحترمه وقبل يده. وقد دعاه القاضي أن

---

41) أبو بكر محمد بن عمر المعروف بابن القوطية، **تاريخ افتتاح الأندلس**، نشر، خوليان رايبيرا، مدريد، 1926، ص: 90ـ 94.

42) ينظر : حيان بن خلف (ابن حيان)، **المقتبس**، نشر: ملشور انطونيا، باريس، 1937 في صفحات مختلفة، وكذلك **المقتبس** تحقيق: شالميتا وآخرون، مدريد، المعهد الإسباني ـ العربي للثقافة، 1979، صفحات مختلفة.

43) أبو العباس أحمد بن محمد بن عذاري المراكشي، **البيان المغربي في تلخيص أخبار الأندلس والمغرب**، نشر: ليفي بروفنسال وكولان، ليدن، 1948، 2/106.

44) **المصدر نفسه** : 2/104، 114، 132ـ 133، 171.

45) **المصدر نفسه** : 2/106.

46) **تاريخ مسلمي اسبانيا**، ترجمة حسن حبشي وآخرون، القاهرة، 1963، 1/316؛ ويقارن: أمين توفيق الطيبي، «عمر بن حفصون، نشأته وبدأة ثورته في إمارتي محمد بن عبد الرحمن وابنه المنذر»، نشر ضمن كتاب: **دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس**، ليبيا ـ تونس، الدار العربية للكتاب، 1984، ص 122.

47) تولى القضاء في إمارة المنذر بن محمد، ينظر ترجمته عند : محمد بن حارث الخشني، **قضاة قرطبة**، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966، ص: 89ـ 91.

يتق اللـه في الناس إذا ملك رقابهم، ومـن هنا ازداد اقتناع عمـر بتحقيق أمله في الفوز والوصول إلى الزعامة(48).

وتزيد بعض إشـارات الونشريسي من معلوماتنا عـن الأمراء الأمويين، من ذلك مثلا: التعرف على أسماء بعض أفراد أسرة الأمير عبد الرحمن بن الحكم (206 ـ 238هـ / 822 ـ 852م) مـن خلال الأحبـاس التي أوقفها عليهـم، منها ابنتـه مـن أم عبد اللـه، ومنها جـاريتـه أم المطرف شفـاء وولدها، ومنها جـاريته أم المغيرة اهتزاز، ومنها جاريته أم المنـذر مدمرة وولدها، ومنها جاريته أم عبد الله طروب وولدها(49).

كذلك يمكن الاستفادة من بعض الملاحظات التي وردت في **المعيار** في التعرف على أحوال عصر الطوائف وبعض الشخصيـات المتميزة فيه، مثل سعيـد بن أحمد بـن وفيل، الـذي تمرد بحصـن شقورة لأعـوام كثيرة، واغتصب أمـوالا لا تحصى، وفـرض الضرائب على الرعـايا بجهـة جيان Jaén وغيرها(50) في حين لا نجـد مثـل هـذه التفصيـلات في المصـادر التاريخية المعنية، فكـل ما أشار إليه ابن عذاري مثلا عـن هذا الرجل في حـوادث سنـة 435هـ / 1043م، أنه «سعـيـد بن رقـيـل صاحـب شقورة»(51)، دون ذكـر تفصيلات عنـه وعن حـركته ومـا قام بـه إزاء السكان في المنطقة. ومن الشخصيـات الأخرى التي قدم **المعيار** معلومات عنها، شخصيـة الكاتب أحمد بـن رفاعـة، كاتب بشير الصقلي العـامري صاحب الثغور أيـام آل عامر وأحد المستورين في الفتنـة، الذين استقروا بقرطبـة في عهـد آل جهـور، وتـوفي بها سنـة 436هـ / 1044م. وينقل الونشريسي معلوماته التاريخية هذه عن **متين** ابن حيان الذي لم تصلنا الكثير من نصوصه(52)، وذلك في أثنـاء الحديث عن وصيـة هذا الكـاتب وكيفية تنفيـذها واختـلاف رأي الفقهاء فيهـا. كذلـك يشير إلى شخصية

48) **المعيار** : 111/10.
49) **المصدر نفسه** : 417/7.
50) **المصدر نفسه** : 539/9.
51) **البيان المغرب**، نشر: ليفي بروفنسال، باريس، 1930: 219/3.
52) **المعيار** : 404/9.

أخرى في دويلة بني جهور، هي شخصية إبراهيم بن السقاء قيم هذه الدويلة، ويشير إلى «أنه من أهل الاستطالة في الأموال والاستبداء بها وأنه كان مقلا وتوفي مثريا»(53). ويفيد هذا النص في المقارنة مع ما جاء في المصادر التأريخية في وصف هذا الرجل المتوفي سنة 455هـ / 1063م، ومدح لسياسته وضبطه لأمور بني جهور، وأنه كان حسن السيرة والسياسة(54).

ويقدم **المعيار** معلومات أخرى عن هذا العصر، لا سيما فيما يخص بعض أعمال المنصور عبد العزيز بن أبي عامر، وواضح العامري في شرق الأندلس، مثل بنائهما للرباع والحوانيت وتخصيص مواردها لنوائب المسلمين وأرزاق الأجناد، وعدم ظهور ما يشير إلى قيامهما بأي غصب أو استيلاء على أموال المسلمين(55). ولكنه من جهة أخرى يورد ما ينص على قيام ابن عباد باغتصاب أملاك وعقارات في منطقة اشبيلية Sevilla، لا سيما ما أخذه من ابن زهر، حين غصبه مجشرا أو قرية، استحوذ عليها دون وجه حق(56).

ويقدم لنا الونشريسي في **المعيار** حلا لمشكلة سياسية تاريخية تتعلق بزمن خروج مدينة برشلونة Barcelona من أيدي المسلمين، وذلك حينما يورد إجابات فقهية عن حكم المسلمين المتخلفين في أرض يسيطر عليها الأعداء: «وسألته عمن تخلف من أهل برشلونة من المسلمين من الارتحال عنها بعد السنة التي أجلت لهم يوم فتحت في ارتحالهم فأغار على المسلمين تعوذ أمما يخاف من القتل أن ظفر به....»(57). فلقد استولى المسلمون على برشلونة لآخر مرة سنة 375هـ / 985م حينما انتصر الحاجب المنصور محمد بن أبي عامر على كوند المدينة بوريل الثاني

---

53) **المصدر نفسه** : 9/255.

54) ابن عذاري، **البيان المغرب**: 3/256.

55) **المعيار** : 6/160ـ 161.

56) **المصدر نفسه** : 10/55ـ 56.

57) **المصدر نفسه** 2/129 والسائل هو محمد بن أحمد بن خلف بن الحاج إلى معاصره ابن رشد.

Borrell II، ودخل المدينة وترك بها حامية إسلامية، ولكن هذه الحامية عبرت إلى الضفة الأخرى لنهر إبرة Ebro، مما هيأ للكوند بوريل الرجوع إلى المدينة، وليس لدينا تفاصيل في المصادر العربية عن هذه المسألة(58). ويبدو من النص الذي أشار إليه الونشريسي أن الكوند بوريل أنذر المسلمين في المدينة بمغادرتها خلال عام واحد اعتبارا من عام 377هـ / 987م، وخرجوا عام 388هـ / 988م. وتدل إشارة الونشريسي أيضا على وجود بعض المسلمين في المدينة اشتركوا مع النصارى في محاربة إخوانهم خلال العام الذي أجلهم فيه الكونر بوريل خوفا على حياتهم.

وأخيرا يقدم لنا الونشريسي رأي فقهاء غرناطة عن قيام أبي عبد الله الصغير على والده أبي الحسن، وتأييد بعض قادة الأندلس وفرسانها له، وما أعقب ذلك من فتنة مبيرة واستعانة بالنصارى أدت في النهاية إلى سقوط غرناطة وضياع الأندلس. وقد صدرت الفتيا عن نحو خمسة عشر من سادات وعلماء المدينة وفقهائها، وأشارت إلى أن عملية أبي عبد الله الصغير هي محض عصيان وخروج على طاعة الله ورسوله، وأنها أدت إلى إيقاد نار الفتنة والعداوة وتفريق المجتمع مع توهين أمر المسلمين وإطماع العدو الكافر بهم، وأن استنجادهم بالأعداء لا يجوز، وكذلك تجديد بيعتهم للأمير المأسور ما هو إلا اصرار على المعاصي والمحرمات. وقد قيدت هذه الشهادة في أواسط شهر رمضان عام 888هـ / 1483م(59).

ومن الجدير بالذكر أن المصادر التاريخية التي تناولت الصراع بين أبي عبد الله الصغير وأبيه أبي الحسن علي لا تشير إلى هذه الفتوى إلا بصورة عارضة، حيث يذكرها المقري باختصار قائلا: «وتكلم أهل العلم فيمن انتصر بالنصارى ووجوب مدافعته، ومن أطاعه عصى الله ورسوله»(60). أما المؤلف المجهول لكتاب **نبذة العصر في أخبار ملوك**

---

58) ينظر : مؤنس، **المرجع السابق**، ص: 168 هامش (3).

59) **المعيار** : 11/148ـ 150.

60) نفح الطيب : 4/519.

**بني نصر**(61)، الذي كان معاصرا لهذه الأحداث، فلا يشير إلى هذه الفتوى، على الرغم من امتعاضه الواضح من عملية الأمير أبي عبد الله.

## 2 ـ أهمية الكتاب لدراسة الحياة الاجتماعية :

كتاب **المعيار** معين لا ينضب لدراسة الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس، وسنقتصر على الإشارة إلى بعض ملامح الحياة الاجتماعية في الأندلس في عصورها المختلفة. ويمكن للباحث أن يطلع على بعض دقائق المجتمع من خلال المسائل الاجتماعية الكثيرة التي يزخر بها الكتاب. فهناك معلومات قيمة تبين أساليب الزواج، ومقدار الصداق، وشورة الزوجة، أي جهازها، وكيفية التصرف به، سواء من قبل الزوج أو الزوجة، أو ولي المرأة. كذلك يمكن الاطلاع على المقادير التي كانت تطلب عن كالئ الزوجة، أي المهر المؤجل، ومطالبة الآباء به في مختلف العصور(62). ونظرا لحالة الأندلس الخاصة ومجاورتها للممالك النصرانية والاحتكاك الدائم بين الطرفين، فقد تضمن الكتاب معلومات كثيرة عن الأسرى الذين يتزوجون نصرانيات في الأسر، ومسائل خاصة بالمفقودين وزوجاتهم(63). يضاف إلى ذلك وجود بعض حالات نكاح المتعة في الأندلس، لا سيما في عصر القاضي أبي الوليد بن رشد (ت520هـ / 1126م) الذي أجاب عن بعض المسائل الخاصة بهذا النكاح، وأفتى بإقامة الحد على مرتكبيه(64).

ولعل من أطرف ما يزخر به كتاب **المعيار**، هو بعض الشروط الغريبة التي كانت ترافق بعض حالات عقد الزواج، منها اشتراط الأزواج لزوجاتهم بعدم الزواج عليهن، وإذا ما حصل ذلك، فالداخلة عليهن

---

61) نشره ألفريد البستاني، العرائش، المغرب مطبعة الفنون المصورة بوسكا، 1940، ينظر: ص: 10، 12، 16، 17، 20، 21.

62) **المعيار** : 3/116 فما بعدها، 122، 125، 127، 346، 377، 406.

63) **المصدر نفسه** : 3/168، 250، 258، 267، 302، 338.

64) **المصدر نفسه** : 3/393ـ 395، 4/495.

طالق(65). وقد فصل الونشريسي في حالة غريبة من هذا النوع عن رجل يدعى محمد بن يوسف الغاسل، الذي تزوج في طليطلة Toledo من امرأة إسمها عزيزة بنت يحيى، وشرط لها في صداقها أن بيدها أمر الداخلة عليها بنكاح تطلقها إن شاءت. وكان هذا الرجل يعمل في قلعة رباح Calatrava يقيم بها مدة، ثم يأتي إلى طليطلة. ويبدو أنه قرر مفارقة زوجته خبارها سرا في ذي الحجة سنة 452هـ / 1060م، وكتب بذلك عقدا لم يخبرها به، ثم غادر إلى قلعة رباح حيث تزوج امرأة أخرى اسمها شمس سنة 403هـ / 1061م. فبلغ ذلك عزيزة، فاشتكت عند قاضي طليطلة وأثبتت عنده صداقها بالشرط المذكور، ثم طلقت على زوجها التي نكح بقلعة رباح ثلاثا. وخاطب قاضي طليطلة قاضي قلعة رباح، ففرق بين ابن الغاسل وشمس. وقد اعترض الزوج على هذا القرار بمباراته التي بارى بها عزيزة، وأثبت ذلك عند قاضي طليطلة، لكن ذلك استغرق وقتا اعتبرته زوجته الثانية شمس محلا بعقد زواجها، حيث ادعت أنه شرط لها متى غاب عنها طائعا أو مكرها أكثر من ستة أشهر فأمرها بيدها تطلق نفسها بأي الطلاق شاءت، لهذا طلقت نفسها ثلاثا، وهكذا خسر زوجتيه بما اشترطه في عقد زواجه من شروط لم يستطع الوفاء بها(66).

ونرى من جهة أخرى صورا حية عن التعامل الاجتماعي في المجتمع الأندلسي من خلال ما ينقله صاحب **المعيار** عن كتاب **أحكام السوق** ليحيى بن عمر (ت289هـ / 901 ـ 902م)، لا سيما التعامل في الأسواق من حيث المكاييل، والموازين، والأقفزة، والأرطال، والأواني، والغش والتدليس، كذلك الملاهي في المجتمع، والقدور المتخذة للخمر، وعن صاحب الحمام، وبكاء أهل الميت، والخروج إلى المقابر، والنساء اللواتي يمشين بالخف الصرار، وفي الاحتكار والتطفيف، واليهود والنصارى الذين كان بعضهم يتشبه بالمسلمين في الزي(67). وفي **المعيار** أيضا نصوص تشير إلى تنظيم العلاقة بين النصارى المعاهدين، وكيفية التعامل مع

---

65) **المصدر نفسه** : 4/431، 432، 440.

66) **المصدر نفسه** : 3/417ـ 419.

67) **المصدر نفسه** : 6/406ـ 431.

أحباسهم على الكنائس والأديرة، وكذلك أحباس اليهود(68) كما يتضمن الإشارة إلى بعض الممارسات السلبية من قبل نصارى الأندلس في قرطبة وغيرها، من ذلك مثلا، تطاول بعضهم على الذات الالهية، وعلى الرسولﷺ، كما فعلت «ولجة» إحدى النصرانيات بقرطبة في عصر الإمارة، الأمر الذي أدى بشيوخ الشورى في المدينة إلى الافتاء بقتلها، ومنهم محمد بن لبابة (ت314هـ / 927م)(69) ولعل هذه الحالة تؤكد ما أوردته بعض المصادر النصرانية عن حركات المستقرين في قرطبة أيام الأمير عبد الرحمن بن الحكم وابنه الأمير محمد، والتي أطلقت عليها اسم «الاستشهاد»، حيث يقوم المتعصبون من النصارى بالطف بالإسلام، وسب الرسول علنا، الأمر الذي يؤدي إلى محاكمتهم والقضاء بإعدامهم. ومن الجدير بالذكر أن كتب التاريخ العربية لم تتطرق إلى هذه الحركة، ومعلوماتنا عنها مأخوذة عن مصادر أوربية فقط(70). لهذا فإن إشارة الونشريسي هنا لها دلالتها في هذا المجال، لأنها تشابه إلى حد ما بعض الحالات التي أشارت إليها المصادر النصرانية.

ويمكن للباحث أن يطلع على بعض مناحي الخدمات الاجتماعية في الأندلس عن طريق دراسة الحالات العديدة من الأحباس التي تم وقفها لخدمة المجتمع، فهناك على سبيل المثال أحباس محبسة على المرضى في مدينة قرطبة، حيث يحق لكل مريض فيها الاستفادة منها. أما الغرباء فيحق لهم ذلك أيضا بعد أربعة أيام من دخولها إذا ما قالوا إنهم يريدون الاستيطان في المدينة(71).

---

68) **المصدر نفسه** : 7/73، وينظر ايضا : 7/ 59 65 10/128 ـ 129.

69) **المصدر نفسه** : 2/344.

70) ينظر : Lévi - Provençal, **Histoire de l'Espagne musulmane**, Paris 1950, Vol. I pp. 225 - 239.

سير توماس آرنولد، **الدعوة إلى الإسلام**، ترجمة : حسن إبراهيم حسن، القاهرة، 1971، ص: 157 ـ 167؛ محمد عبد الله عنان، **دولة الإسلام في الأندلس**، القاهرة، 1961 : 1/261 ـ 273.

71) **المعيار** : 7/481.

وكانت الأحباس غالبا ما تحبس على طلبة العلم الضعفاء، وفك الأسرى، وعتق الرقاب(72). وفي العصور المتأخرة، لا سيما في أيام الدولة النصرية، ترد إشارات كثيرة إلى أحباس وقفت على مصالح حصون معينة ولفائدة الفرسان المدافعين أمام خطر النصارى في منطقة بسطة Baza، وبلش Velez وغيرها من الأماكن المجاورة التي كان يقوم عليها عبء حراسة ثغور المسلمين(73). وهناك من الأحباس ما يشير إلى تكافل اجتماعي عظيم المغزى، من ذلك مثلا حبس لرجل نص على كمية معينة من منتوج أرضه من الشعير، لتبقى سلفا لمن لا يقدر على شراء زرع يزرعه في أملاكه، فإذا حصد الزرع رد منه مقدار ما أخذه على سبيل السلفة(74). وهكذا فكر هذا الرجل في إنشاء مشروع لتسليف البذور للمزارعين، قبل مئات السنين من قيام الدول الحديثة بهذا المشروع على نطاق عام.

ويتضح من دراسة بعض نوازل **المعيار** وجود حالات إلحاد وزندقة في الأندلس في مختلف العصور، منها حالة في عصر الحكم المستنصر (300 ـ 366هـ / 912 ـ 976م) عن رجل يدعى أبا الخير، شهد عليه أربعة وأربعون شاهدا بأنواع الكفر وصنوف من الإلحاد، فأفتى القاضي منذر بن سعيد، وصاحب الصلاة أحمد بن مطرف وغيرهما بقتله، فأمر الحكم بصلبه(75) وينقل الونشريسي عن القاضي ابن سهل حالة أحد المتهمين بالالحاد والاستخفاف بحق الرسول عليه الصلاة والسلام في طليطلة سنة 457هـ / 1064 ـ 1065م، وهو المدعو عبد الله بن أحمد بن حاتم الأزدي الطليطلي. وقد شهد عليه نحو ستين شاهدا بذلك. وتولى التحقيق معه ومحاسبته محمد بن لبيد المرابط على سبيل الحسبة، وثبت ذلك عند القاضي أبي زيد عبد الرحمن بن الحشا. وتشير قضية هذا الرجل إلى مدى تعاون القضاة في الأندلس في مختلف دويلات الطوائف

72) **المصدر نفسه** : 7/438.

73) **المصدر نفسه** : 7/123، 130، 133، 140، 145، 477.

74) **المصدر نفسه** : 7/120.

75) **المصدر نفسه** : 2/329ـ 332.

التي كانت سائدة في ذلك الحين. فعلى الرغم مـن الفرقة السياسية، كانت سلطة القضاة سائدة، والتعاون بينهم مستمـر. فقد فر الرجل المقصـود مـن طليطلة عندما أحسن بـانكشاف أمره، وتوجه إلى بطليوس Badajoz، حيث انضم إلى أميرها المظفر أبي بكر الـذي عينه في ديوانه لقراءة الكتب عليه دون أن يعلـم بحقيقته. ولكـن قاضي طليطلـة لم يزكـه، بل أرسـل محمد بـن لبيد مـع نسخة من شهـادة الفقهاء بـوجوب قتلـه إلى دانية Dania، ومرسية Murcia، والمرية Almeria وغيرها لأخذ أجـوبة الفقهاء، بكل حاضرة لادانته. كما ورد قرطبة أيضا وأخذ جواب ابن عتاب وغيره، ومن هنـاك خوطـب قاضي بطليـوس بثبوت ذلـك التسجيل على المتهـم. وسافر ابن لبيد مع اثنين من الثقـاة من قرطبة إلى بطليوس، حيث ثبتوا التسجيل عند قاضيها، فتبرأ أميرها المظفـر من ابن حاتم، وخاف الأخير، فانهزم إلى شنترين Santaren في الغرب، ومنهـا إلى سرقسطة Zaragoza في الشمال الشرقي، وأخيرا إلى قـرطبة التي وصلها سنة 464هـ / 1071م. وقـد سمع به المحتسبة، فقصدوا محلـه وألقوا القبض عليه، وساقوه إلى القاضي محمد بن أحمد بن منظور، فأمر بسجنه. وبعد التحقق من ثبوت تقييد قـاضي طليطلة عليـه، نفذ فيـه حكم الاعـدام بحضـور المعتمـد بن عباد(76). وهـذا يـدل على وحـدة القضـاء كما ذكـرنـا آنفـا، وعلى دور المحتسبة في البحث عن هؤلاء الملحدين.

ومن الظواهر الاجتماعية الأخرى التي برزت في العصور المتأخرة من الوجـود العربي في الأنـدلس، ظهـور جماعات مـن الفقراء ينتحلـون ما يسمى بالطـريقة الفقرية أو طريقـة الفقراء، التي اشتهر أهلها بـالاباحة وتحليل مـا حرم الله، ومنهـم من اتهم بالـزندقـة، حيث كانـوا يظهرون الإسلام ويستترون بالكفر(77). وكان هـؤلاء يجتمعون في بعض الـزوايا ليلـة الجمعة وليلـة الاثنين، فيمـدحون ويـرقصـون، وكانـوا غـالبا مـا يتواجـدون في الحصون البعيدة عن الحضرة (غـرناطة) حيـث يقصدون القرى التي غلـب على أهلها الجهل، فيزينون لهم طريقتهـم التي تشتمل

---

76) **المصدر نفسه** : 2/328 ـ 331.

77) **المصدر نفسه** : 2/511، 513.

على اللهو واللعب، وأكل أموال الناس بالباطل. وقد شاعت هذه الطرق التي عدها الفقهاء من البدع، فحرموها ومنعوها، وأفتوا بعدم صحة وقف الحبوس على مثل هذا النوع من الفقراء(78).

لقد احتلت حالة المسلمين المدجنين حيزا لا بأس به من اهتمام نوازل **المعيار**. وكان لفظ «المدجن» يطلق على من بقي من المسلمين في بلادهم بعد أن استولى عليها النصارى. وهو مشتق من «دجن»، أي أقام خاضعا، غير أنه تحرف على ألسنة الإسبان في بعض الأحيان إلى «دجل» و«دجر» وصار الموصوف به يسمى «مدجل» أو «مدجر». وعلى هذه الصورة انتقل إلى الإسبانية الدارجة، فقالوا «موديخار Mudejar» واختفى أصله باختفاء اللغة العربية من ألسن المسلمين الذين بقوا لفترة طويلة في أرض النصارى. وقد استخدم هذا اللفظ أيضا بمعنى معاهد، أي أن المدجنين كانوا يعدون معاهدين(79). ومنذ القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي فما بعد عرف المدجنين باسم الموريسكيين «Moriscos»، وهو الاصطلاح الذي استخدم لأول مرة لتسمية مسلمي غرناطة بعد سقوطها عام 897هـ / 1492م(80).

ابتدأ تدجن المسلمين في الأندلس قبل نحو أربعمئة سنة من عصر الونشريسي، أي في حدود القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي. وفي الكتاب نصوص كثيرة عن أحوال هؤلاء المدجنين، لا سيما موقف السلطات النصرانية منهم، ومدى تأثرهم بالمعاهدات التي كانت تعقد بين الممالك الإسبانية والمسلمين(81). ولم تكن أوضاع المدجنين سيئة حتى بعد سقوط طليطلة سنة 478هـ / 1085م، ولكن وضعهم تغير بعد معركة الزلاقة 479هـ / 1086م، وما تلاها من صراع مرير بين المسلمين في الأندلس والممالك النصرانية. وفقد المدجنون حقوقهم وضماناتهم، واجتهد رجال الدين النصارى في التأليب عليهم، فتعرضوا إلى مختلف أنواع

---

78) **المصدر نفسه** : 1/160ـ161، 7/115ـ116، 117ـ118.

79) ينظر : مؤنس، **المرجع السابق**، ص 140ـ141

80) S. M. Imamuddin, "Moriscos", **Islamic Culture**, Vol 33,1959, p. 88.

81) **المعيار** : 2/151.

الأذى، فتنصر بعضهم مكرها، وهاجر البعض الآخر، بعد أن تركوا في الأندلس الدور والأراضي والكروم، وغير ذلك من أنواع الأصول، وبذلوا زيادة على ذلك الأموال الوفيرة(82). وهكذا هاجر الأغنياء بينما بقي الفقراء لعدم تمكنهم من دفع تكاليف الهجرة، فظلوا يعانون العذاب والحرمان، وكانوا كالقابضين على الجمر حفاظا على دينهم(83).

وهؤلاء هم الذين أفتى الونشريسي بعدم صحة بقائهم في الأندلس، وقد ضمن هذه الفتوى في رسالة خاصة في **المعيار** بعنوان: «أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر، وما يترتب عليه من العقوبات والزواجر»(84). وذلك ردا على سؤال عن الحكم في هؤلاء الباقين في الأندلس، وقد وصفهم بالكفر والعصيان(85)، دون أن يقدر ظروفهم، وأن غالبيتهم كانت عاجزة عن الرحلة والهجرة التي لم تكن هينة تتوقف على رغبة المسلم حسب، بل كانت أمرا عسيرا حافلا بالصعوبات والمخاطر والمكاره، إذ كان لابد للمهاجر أن يؤدي قدرا من المال حتى تأذن له السلطات بالانتقال. وكانت الطرقات غير آمنة، فإذا ما سار المهاجر عن وطنه لم يأمن أن يسطو عليه من يلقاه ويقتله أو يأسره ويبيعه وأولاده بيع الرقيق. يضاف إلى ذلك، خطر البحر الذي لا تأمن فيه السفن الصغيرة التي يستطيع أولئك المهاجرون أن يركبوا فيها. وكان رجال الدولة في الموانيء لا يطلقونه حتى يدفع لهم مبلغا من المال. فإذا كتبت للمهاجر السلامة والوصول إلى البر المغربي، وجد صعوبات كثيرة في الرزق والتأقلم مع البيئة الجديدة، ويدل على هذا شكوى بعض المهاجرين التي جاءت في السؤال الموجه إلى الونشريسي(86). ويضاف إلى كل هذه المعوقات صعوبة مفارقة الوطن، وترك الديار التي عاش فيها هؤلاء وأجدادهم مئات السنين. لقد غابت كل هذه النواحي الإنسانية عن صاحب الفتوى، «وكان لفتوى الونشريسي وأمثالها أسوأ الأثر على مصير

---

82) **المصدر نفسه** : 2/119.

83) مؤنس، **المرجع السابق**، ص. 144.

84) **المعيار** : 2/119 ـ 136.

85) **المصدر نفسه** : 2/132.

86) **المصدر نفسه** : 2/119؛ وينظر : مؤنس، **المرجع السابق**، ص. 145.

الجماعات الإسلامية الباقية في الأندلس، فقد حكم عليها بالكفر وهي مقيمة في الجحيم الذي كانت فيه»(87). لقد كان هؤلاء مضطهدين من أعدائهم ومظلومين من أهل دينهم الذين أفتوا بكفرهم وعدم جواز البيع والشراء معهم، ولا السلام عليهم، واعتبارهم كأهل الأهواء الذين لا تجوز شهادتهم(88).

## 3 ـ أهمية الكتاب لدراسة الأحوال الاقتصادية :

يطلع الباحث من خلال النوازل على الكثير من أصول المعاملات والبيوع التي كانت تجري في الأندلس في مختلف العصور، منها مثلا شروط البيوع والعيوب في المادة المباعة، وتوثيق البيع بحضور اختصاصيين. فقد أحضر أحد البائعين في عصر الطوائف بطليطلة اثنين من البياطرة يشهدان على بيع بغلته، وأنها كانت سالمة من العيوب وقت البيع، وذلك لقطع الطريق على المشتري فيما لو ادعى عكس ذلك بعد إتمام الصفقة(89). ونطلع أيضا على كيفية التعامل مع الحوانيت المكتراة وأجورها، لا سيما في أوقات ضعف التجارة، حيث لا يجوز الحط من كرائها لهذا السبب، بينما يمكن فسخ عقد الإيجار بالنسبة للفنادق والأرصاد إذا قلت الواردات بسبب الفتنة أو الخوف من الطريق. ويخير المستأجر بين الفسخ أو التمسك بالمكان، ولكن لا يلزم صاحب الملك بتعويض المستأجر عما لحقه من خسارة(90) كذلك تعطي دراسة **المعيار** الفرصة لإجراء مقارنة في الأسعار بين المدن الصغيرة مثل مجريط Madrid، والمدن الكبيرة مثل قرطبة، حيث كان سعر الطعام فيها ضعف سعره في مجريط، وذلك قبيل سقوط الأخيرة بيد النصارى في أعقاب سقوط مدينة طليطلة وانهيار خط نهر تاجة الدفاعي(91).

87) **المرجع** السابق، ص. 145 ـ 146.
88) **المعيار** : 439.
89) **المصدر نفسه** : 6/50.
90) **المصدر نفسه** : 7/451 ـ 452 8/284 ـ 288.
91) **المصدر نفسه** : 6/ 197 ـ 198.

وفي مجال الضرائب يمكن الاستفادة من المعلومات الواردة عن العشارين الذين كانوا يقفون على أبواب المدن لأخذ المكس على التجارة، وكان ما يؤخذ من التجار يسمى بالقبالة. ويبدو أن هؤلاء العشارين لم يكونوا يكتفون بالمقدار الشرعي المحدد، بل يضيقون على الناس، الأمر الذي كان يؤدي إلى مجادلات بين الطرفين(92). كذلك كان هناك ضريبة على الأرض في الأندلس تسمى بالمعونة، لا سيما في العصور المتأخرة، مثل عصر المرابطين وعصر مملكة غرناطة. كما وضعت ضريبة أخرى على الكسب لا سيما في مجال تربية الحيوانات بنسبة درهم ونصف إلى رأس من الغنم. وقد اختلفت آراء الفقهاء في شرعية فرض مثل هذه الضرائب، فمنهم من أجازها لمصلحة البلاد وحاجة بيت مال المسلمين إلى مصادر لتقويته لمجابهة الخطر الخارجي، ومنهم من رفض الافتاء بصحة أخذ المعونة لمخالفتها للشرع(93).

وتسهم نصوص **المعيار** في تقديم معلومات عن حكم أرض الأندلس، وهل افتتحت عنوة أم صلحا. ويأتي في طليعة هذه النصوص نص عبد الملك بن حبيب الذي يشير إلى أن أكثر البلاد الأندلسية افتتح عنوة(94). ولكن نصوصا أخرى ترجع بالمسألة إلى عدم إمكانية الجزم القاطع، من ذلك مثلا ما ورد في رد القاضي عياض على إحدى مسائل أحباس النصارى في الأندلس، والذي يشير إلى «...أن الفقهاء أصحاب التاريخ والخبر يذكرون أن الأندلس منها عنوة ومنها صلح، وأكثر أموال هؤلاء المعاهدين إنما هي فيما ذكر أنه كان عنوة، لكني أقول هؤلاء النصارى لما أشكل الأمر فيهم، وفيما وجد بأيديهم من الأموال وجب كون ما بأيديهم

92) **المصدر نفسه** : 2/326، 366 ـ 367، 492.

93) **المصدر نفسه** : 5/32، 34، 11/127، 131، 132، ـ 133.

94) **المصدر نفسه** : 6/136، وقد نقل رأي ابن حبيب هذا عباس بن إبراهيم (عاش في القرن الرابع عشر الهجري) : **الإمتاع في أحكام الإقطاع**، مخطوط المكتبة العامة بالرباط رقم 13 D الورقة 6 ؛ ونقله عنه : إبراهيم القادري بوتشيش، «المشكل القانوني للملكية العقارية في الأندلس من الفتح الإسلامي حتى مطلع القرن الرابع الهجري»، **مجلة البحث العلمي**، العدد 36، الرباط، 1986، ص. 245.

من الأموال بحكم وضع اليد وصحة الحوز الذي لم يجيء ما يزيله ولا قامت حجة تبطله...» (95).

وما دام الكلام عن الأرض، فإن كتاب **المعيار** يتضمن مسائل كثيرة تتعلق بالأرض والمياه والسقي، ومحاولات تنظيم الأرواء، ومنع تجاوزات البعض للاستئثار بالمياه(96). كذلك هناك معلومات عن كيفية استئجار الأرض الزراعية، لا سيما في منطقة مدينة المنكب Almonecar، حيث اعتاد الناس على إيجار أراضيهم لزراعة قصب السكر لثمانية أعوام، يشترط فيها على المستأجر أن يترك في الموضع عند تمام المدة جذور القصب لأنها تباع وهي في الأرض بثمن عال وأن قلعت لا ينتفع بها أحد(97). وعلى الرغم من عدم إشارة النص إلى كيفية الاستفادة من قصب السكر، إلا أنه من الواضح وجود صناعة لاستخراج السكر من هذا القصب. ومن جهة أخرى فقد ورد ما يفيد بوجود صناعة الورق في الأندلس. وكان هذا الورق يستعمل على نطاق واسع في الأندلس وفاس، على عكس بقية أجزاء شمال إفريقيا، حيث كان يستعمل فيها الورق الرومي الصنع(98).

وتشير نصوص **المعيار** إلى نشاط تجاري ملحوظ، سواء في داخل الأندلس ذاتها(99)، أم مع المناطق المجاورة التي كانت تخضع للنصارى. وكانت هذه التجارة تتم في الغالب في أوقات الصلح والسلم التي تسود بين الطرفين، منها على سبيل المثال ما ورد ذكره عن تجار طليطلة من النصارى الذين وردوا إلى قرطبة أيام الأمير المرابطي أبي الطاهر تميم ابن يوسف بن تاشفين(100). وعلى الرغم من الموقف الفقهي الذي لا يجيز الاتجار ببعض المواد لأهل الحرب، كالسلاح وغيره، لكن يبدو أن

---

95) **المعيار** : 7/74.

96) **المصدر نفسه** : 8/398 407 10/273ـ276.

97) **المصدر نفسه** : 10/298.

98) **المصدر نفسه** : 1/85.

99) ينظر : **المصدر نفسه** : 11/97.

100) **المصدر نفسه** : 9/598ـ599.

أهل الأندلس كانوا مضطرين لذلك لغرض الحصول على سلع أخرى ضرورية لا سيما المواد الغذائية والملابس(101). وقد ازدادت هذه الحاجة في العصر الغرناطي نتيجة إطباق الممالك النصرانية على المملكة، وأصبح القطر الأندلسي يعتمد في جل غذائه على الاستيراد من البحر، مثل الزروع، والسمن وغيرها التي تنقل غالبا من عدوة المغرب بالسفن التي ابتدأت بأخذ أجور عالية غير معتادة نتيجة النقل الكثيف للمواد الغذائية. وكان الكثير من التجار يرغبون في القيام بهذا العمل واستئجار السفن للنقل، لكنهم كانوا يحجمون لغلاء الأجور التي كانت تفرض من قبل أصحاب السفن على الحمولة، مثل أخذ جزء منها كالنصف أو الثلث أو الربع(102).

وأخيرا هناك ثروة قيمة من المعلومات الاقتصادية الخاصة بالنقود وأنواعها وأوزانها وكيفية التعامل بها في الأندلس، بالإضافة إلى أنواع المكاييل المستخدمة. فمن جملة النقود التي يرد ذكرها في عصر الطوائف، الدنانير القرمونية، ربما نسبة إلى مدينة ضربها قرمونة Carmona، وكانت نسبة الذهب فيها نحو السبع، ولها أجزاء منها الربع دينار(103) كذلك المثاقيل العبادية، نسبة إلى دويلة بني عباد في اشبيلية، والمثاقيل الشرقية التي ضربت بشرق الأندلس. وكانت هذه الدنانير كما يبدو ناقصة العيار ومغشوشة ولا تضاهي الدنانير المرابطية، التي يصر الفقهاء دائما على وجوب اتخاذ أوزانها قاعدة لاستيفاء الزكاة(104).

وقد وردت الإشارة إلى الدنانير الفضية العشرية في العصر الغرناطي(105)، والدراهم البالية، والدراهم الزرقاء، والدراهم الجديدة(106). كذلك الدراهم السبعينية، التي ضربت على سبعين درهما في الأوقية(107).

---

101) **المصدر نفسه** : 5/213؛ وينظر أيضا : 2/166.

102) **المصدر نفسه** : 8/224.

103) **المصدر نفسه** : 10/308.

104) **المصدر نفسه** : 6/79 1/389.

105) **المصدر نفسه** : 7/103.

106) **المصدر نفسه** : 7/107.

107) **المصدر نفسه** : 6/441ـ 442.

ولكن هـذه النقود دخلها اختلاط ونقـص بسبب قيام البعض بقـرضـها حتى صـار الدرهـم في الوزن نصف درهـم. وقد تسامح فيها بعض الناس حتى أهملوا الوزن جملة، لكن التعامل بها أصبح مكروها حتى صـار من بيده شيء منها يود التخلص منه في أي عـوض كان من غير مبالاة بغلاء ولا رخص لتوقع إلغائها، وربما هذه هي التي أطلق عليها الدراهم البالية والزرقاء. وقـد ألغيت بالفعل، حيث صدرت أوامـر السلطات في غرناطـة بإلزام الناس بالوزن على ما ضربت عليه السكة(108).

وكان تبدل السكة يثير إشكالات في مجال التعامل، وقد ظهر هذا الأمر واضحا حينما بدلت سكـة بني جهور في قرطبة بدخـول سكة بني عباد بعد سيطرتهم على المدينة سنة 462هـ / 1069م. كذلك الأمر في بلنسية، حيث غيرت السكة من ستة دنانير بمثقال إلى ثلاثة للمثقال(109). واختلف الفقهاء في كيفية التعـامل بها، وتسديد الديون، ودفـع الزكاة والضرائب، فأفتـى بعضـهم بـالدفع بـالسكة الجديـدة، بينما كان رأي الأغلبيـة هو الرجوع إلى قيمة السكة المقطوعة من الذهب وقت التعامل، والدفع حسب تلك القيمة(110). وقد اضطر بعض الفقهاء إلى ضرورة تعيين المقدار الذي تجب فيه الزكاة بالنسبة للعملة المتداولة في البلد، من ذلك مثلا فتوى أبي عبد الله الحضار (توفي بغرناطة سنة 811هـ / 1408م) بأن الزكاة تجب من الدراهم السبعينية «في سبعـة عشر دينارا ذهبية، وذلك بمائة وسبعة وعشرون دينارا ونصف فأكثر. والاوقية الشرعية من أواقينا ثلاث أواقي وأربعة أسداس أوقيـة بتقريب يسير. ونصاب الذهـب عشرون دينار من الذهـب، ووزن الدينار الشرعي إثنـان وسبعون حبة مـن حبوب الشعير المتوسـط، يتضاعف هذا العـدد من حبوب الشعير عشرون مـرة ويوزن ذلك بدنانير فيكون في ذلك مقدار النصاب من دنانير وقتنا. وتجب الزكاة من أقداحنـا اليوم في أربعين قدحا، ويعتبر ذلك بالكيـل لا بالوزن»(111).

---

108) **المصدر نفسه** : 6/442، 448 ـ 455.

109) **المصدر نفسه** : 6/163 ـ 164.

110) **المصدر نفسه** : 5/192 ـ 193، 6/445.

111) **المصدر نفسه** : 1/397 ـ 398.

وقد أشار أيضا في جواب له على سؤال آخر حول مقدار الصاع في كيل غرناطة ونواحيها قائلا بأنه: «مد ممسوح من غير كيل ولا وزن أو أقل من ذلك بيسير، والذي يضبط ذلك بتقريب أن يغرف الإنسان أربع حفنات بكلتا اليدين من القمح أو غير ذلك، فهو مقدار الصاع الشرعي، لكن من الرجل المتوسط اليدين في الكبر والصفة. وإذا أراد إرفاق المساكين بالدقيق فليزنه بالقمح الذي طحن منه أو الذرة أو غيرهما، لأن الكيل في الدقيق لا يصح، والوزن في زكاة الفطر لا يصح. ويجوز في أزمنتنا أن يعطى الضعيف الذي له قوت يوم العيد، لجريان عادة الناس أن لا يكسبوا ولا يخدموا إلا بعد بطالة والله أعلم»(112). ويلاحظ أن إشارة أبي عبد الله الحضار الأخيرة تدل على حالة الناس الاقتصادية في عصره، وكيفية حصولهم على قوت يومهم، وعدم اشتغالهم إلا من بعد بطالة.

### 4ـ أهمية الكتاب لدراسة الأوضاع الثقافية :

في كتاب **المعيار** معلومات قيمة عن الحياة التربوية في المغرب الإسلامي، حيث ظل الكتاب والجامع ومنزل المدرس موئلا للحياة التعليمية في مختلف مراحلها ومستوياتها حتى نحو منتصف القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي. وذلك بسبب تأخر نشوء المدارس التي لا تتوفر عنها معلومات في هذا الكتاب. وتشير وداد القاضي في هذا المجال قائلة: «ولو أننا اعتمدنا على نوازل **المعيار** وحدها في تصور نشوء المدرسة لوجدنا الأسئلة والفتاوي تصمت صمتا تاما عن ذكر المدارس حتى القرن السابع الهجري»(113). أما في الأندلس، فقد تأخر نشوء المدارس فيها حتى القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي. ولهذا فليس من المتوقع أن نجد في **المعيار** ما يفيدنا في هذا الأمر. ولكنه من جهة أخرى يتضمن مسائل كثيرة عن التعليم وأجوره، و«الحذقة»، أي تعلم الصبي للقرآن الكريم وختمه. منها ما قاله عبد الملك بن حبيب:

112) **المصدر نفسه** : 1/398.

113) نبذة عن المدرسة في المغرب، **مجلة الفكر العربي**، العدد 21، ص. 65.

«يقضي بالحذقة بالنظر والظاهر بقـدر ما يرى من مال الأب ويسره وقوة حال الولد من حفظه وتجويده لأنها مكارمة جرى عرف الناس عليها، إلا أن يشترط الأب تركها. فإن أخرج الأب ابنه قـرب الحدقة لزمته الحذقة وأن بقي منها ماله قدر وبال كالسدس ونحوه سقط، وليس عليه حساب مـا مضـى منهـا. وأن شرط المعلـم الحذقـــة لم يجـز دون تسميـة. وأن أخـرج الأب ابنـــه قبل بلـــوغهـــا لـــزمـــه بحســاب ما مضـــى ولـــو قـل»(114).

وتشير نوازل **المعيار** إلى اهتمام الدولة بالتعليـم في العصر الغرناطي، مـن ذلك مثـلا أمـر السلطان بتخصيـص درهمين في اليـوم لإمام أحـد المساجد لتعليم الأولاد(115). كذلك كان يتم تعيين بعض الفقهاء المعروفين لتعليم الراغبين من الطلبة بأمر مـن السلطان أيضا. ويبدو أن الأمر كان على درجـة كبيرة مـن الأهمية بحيـث صـدر بشـأن الحالة التـي نحـن بصددها «ظهير أحمر» من أمير المؤمنين بتعيين أحـد الفقهاء للجلوس في مدينة بلش للتصليح(116).

ومن المظاهـر الثقافية الأخرى التـي تشير إليها نوازل **المعيار**، كثرة المنـاظـرات والمحـاورات التـي كانـت تتـم بين الفقهـاء في مختلـف المدن الأندلسية وحتى مع مدن العدوة المغربية(117) بل أن الونشريسي قد أشار استنادا إلى كتاب **الرسائل والوسائل** المفقود لأبي علي الحسين بن رشيق (أصله من مدينة مرسيـة الأندلسية وكان حيا في عام 674هـ / 1275م) إلى مناظرة بين هذا الأخير وقسيس ورد على مدينـة مرسية بعد استيلاء النصارى عليهـا، وذلك حـول معجزة القرآن الكـريم. ويشير هـذا النص بـالذات إلى أن هـذا القسيـس جاء إلى المدينـة ضمن وفـد مـن الرهبـان والقسيس والقســس أرسلوا مـن قبل ملك النصـارى للانقطـاع للعبادة، ونظـر العلـوم، والاطلاع على علـوم المسلمين وتـرجمتهـا، والحرص على

114) **المعيار** : 8/239ـ 240.

115) **المصدر نفسه** : 7/156.

116) **المصدر نفسه** : 11/109.

117) **المصدر نفسه** : 10/30ـ 40.

مناظرة المسلمين(118). وكان هـذا شأن النصـارى في بقية المنـاطق التـي سيطروا عليهـا من بـلاد الأندلس، مثـل قرطبـة وغيرها(119). بـل أنهم أنشـأوا مـدرسة للترجمة في مدينة طليطلـة لنقل العلوم العربيـة إلى اللغة الفشتالية أولا، ومن ثم إلى اللاتينية(120)، ولكن الونشريسي لم يتطرق إلى ذلك.

وتشير نـوازل **المعيار** أيضـا إلى مدى تشبـث الأنـدلسيين بالمذهـب المالكي والثقافة الفقهية المعتمدة عليه، وتشجيع الأمراء والخلفاء على ذلك، منها مـا أورده عن رسـالتين للحكم المستنصر تشيران إلى هـذا الاهتمام والتمسك بالمذهـب وعدم مخالفته، لأنه بـرأيه أفضل المذاهب، فيقـول ما نصـه: «...فقد نظرت في أقاويل الفقهاء ورأيـت ما صنف من أخبارهم إلى يومنـا هذا فلم أر مـذهبا أنقى ولا أبعـد من الـزيغ من مـذهبه...»(121). ولهذا فمهما بلغ العلماء من الاجتهـاد لا يمكنهم مخالفة أحكامـه. ويذكر الونشريسي في هذا المجال «أنه لم يبلغ في هذه الملة أحد بعد الأئمة الأربعة رتبة الاجتهاد غير إسماعيـل القاضي، ولكنه لم يتميز بمذهـب خارج عن مذهب مالك ولا أقدم على استنباط حكم يخالف أحكامه، وكل ما ظهر له مماشذ فيه عـن مذهب مالك تناولته بالانكـار أنظار العلماء وكـدت عليه بالتوهـيـن والتضعيـف حتـى أتلفـت وأذهـبت أثـره فلـم يبـق لـه رسـم...»(122).

### 5 ـ أهمية الكتاب لدراسة الشؤون الحربية :

يتطرق كتـاب **المعيار** إلى بعـض المسائل الحربيـة التـي ترد ضمـن النوازل، وهـي تتضمن معلومـات قيمة تضـاف إلى تلك التي تـزخر بها

118) **المصدر نفسه** : 11/155 ـ 158.

119) **المصدر نفسه** : 1/91.

120) ينظر : **أثر العـرب والإسلام في النهضـة الأوربية** (دراسة بـإشراف مركز تبـادل القيم الثقافية بـالتعاون مع اليونسكو)، القـاهرة، الهيئة المصرية العامـة للتأليف والنشر، 1970، ص. 367.

121) **المعيار** : 11/333، وينظر أيضا : ص. 332.

122) **المصدر نفسه** : 2/170.

كتب التاريخ. فهناك إشارات إلى مناطق الثغور والمرابطة فيها ومسؤولية القتال والدفاع عنها(123). حيث كانت مسؤولية القتال في غالب الأحوال جماعية، يتحملها القادرون على حمل السلاح من أهل المنطقة، ويساعدهم في ذلك أهل البلد من المقتدرين ماديا بدفع أجور معلومة لهم لقاء قيامهم بحماية فجاج المناطق التي تتعرض إلى غارات العدو(124). ومن الأمور الطريفة المتعارف عليها، نتيجة تعرض مثل هذه المناطق للهجمات المستمرة من قبل النصارى، أنه كان يحق للرجل أن يركب فرس جاره وينهزم به دون مشاورة صاحبه، وذلك طلبا للنجاة له وللفرس، ولكن كان يفترض أن يعيده إلى صاحبه الأصلي بعد انقضاء غارة العدو(125).

وتأخذ مسألة الأسرى وعمليات فدائهم والبحث عنهم حيزا كبيرا من نوازل **المعيار**، فهناك نصوص عديدة تشير إلى أحباس وأوقاف رصدت من أجل فك الأسرى، وهي غالبا من عصور متأخرة(126). وكانت عمليات البحث عن الأسرى أمرا طبيعيا سواء من قبل المسلمين في «دار الحرب»، أم من قبل النصارى في بلاد الأندلس. وفي الحالة الأخيرة، كان يأتي «الفكاك» وهو الذي يتولى مسؤولية فداء الأسرى عادة بعهد من أرض النصارى إلى أرض المسلمين، وكان من المفروض احترام هذا العهد، والا تعرض أسرى المسلمين الذين بحوزة النصارى إلى الضرر، مثل امتناعهم عن إجراء عملية الفداء أو غير ذلك(127).

وكان الفداء يتم بدفع مبلغ من المال لصاحب الأسير أو الذي اشتراه من المقاتلين بعد رجوعهم من الثغور أو ساحة المعركة. ولدينا نصوص تخص الحالة الأولى، أي افتداء أسرى المسلمين في «دار الحرب»، حيث يمكن الفداء إضافة إلى بذل المال، بالعبيد، ويمكن أن يتولى هذه العملية ولي الأسير، أو من يفوضه، ويمكن أن يترافق أكثر من شخص واحد في

---

123) **المصدر نفسه** : 10/382.

124) **المصدر نفسه** : 2/118.

125) **المصدر نفسه** : 9/107.

126) **المصدر نفسه** : 7/161، 333، 9/253.

127) **المصدر نفسه** : 2/1628

هذه المهمة ويقتسمان المؤونة والتكاليف(128). كذلك ورد ما يشير إلى جواز قيام الرجل المأسور في دار الحرب أن يرهن ولده لقاء فدائه بمئة دينار أو مئتين، ثم يرجع إلى بلاد الإسلام ليبيع ماله من مال أو عقار، ويدبر المبلغ المطلوب لفك رهان الولد(129). ومن الحالات الخاصة بالأسرى، لا سيما في عهد المرابطين، أنهم كانوا ينقلون بعضا من أسراهم إلى المغرب، كذلك كانوا ينقلون بعض المعاهدين أيضا إلى المغرب. وقد أشارت النوازل إلى إحدى هذه الحالات الخاصة بجماعة من المعاهدين المنقولين من اشبيلية إلى مكناسة الزيتون بالمغرب. وقد سمحت لهم السلطات بإرسال وكيل عنهم ليرجع إلى الأندلس ويبيع أملاكهم هناك، وذلك حسب فتوى قاضي الجماعة بغرناطة أبي القاسم أحمد بن محمد بن ورد سنة 521هـ / 1127م، بناء على استشارة أمير المرابطين علي بن يوسف بن تاشفين(130).

وأخيرا يمكن أن تقدم نوازل **المعيار** معلومات عسكرية عن بعض الأحداث الحربية التي جرت في الأندلس ولم تتطرق إلى تفاصيلها بقية المصادر التاريخية المتوفرة. من ذلك مثلا ما جاء عن الهجوم الذي شنه خايمي الثاني ملك أراغون سنة 709هـ / 1309م على المرية. فقد جاء في **المعيار** النص الآتي: «لما نزل البرشلون في المرية، ونصب عليها برج عودين أيد ارتفاعه سور المدينة ست قامات، وقربه من سور المدينة، ودخل فيه خمسمائة من المدرعين فدهش منه المسلمون، فانتدب أهل الشورة وعدوا ستة نفر من المسلمين، كل واحد منهم بألف ذهب من العين إن أحرقوه، فخرج النفر المذكورون وأطلقوا النار فيه فاحترق بجميع من كان فيه، فسر المسلمون بذلك ورجع النفر الستة، وقال المسلمون: الذي وعدناكم به قليل في حقكم ونحن نوزع ما وعدناكم به على الناس...»(131). إن هذه المعلومات الدقيقة لم ترد في أكثر الروايات

128) **المصدر نفسه** : 9/151.
129) **المصدر نفسه** : 2/119.
130) **المصدر نفسه** : 8/56 ـ 64.
131) **المصدر نفسه** : 7/148.

تفصيلا عن الحادث، وهـي التي رواها أحمد بن محمـد القاضي المكناسي الشهير بابن القاضي(132)، فهو وإن أشـار إلى هذه الأبـراج القتاليـة من الخشب، وتمكـن المسلمين من إحراقهـا بالزفـت والقطران(133)، لكنـه لم يذكر أمر المتطوعين الستة الذين قاموا بالعملية، وما قدم لهم من مكافأة مادية ساهـم بها أهل المدينة لقاء عملهم البطولي الـذي أنقذ المسلمين من خطر تلك الأبراج، وأدى بالتالي إلى رفع الحصار عن المدينة.

132) **درة الحجال في أسماء الرجال**، تحقيق، محمـد الأحمدي أبو النـور، القاهـرة، دار التراث والمكتبة العتيقة بتونس، 1970: 1/138 ـ 148؛ وينظر أيضا: أحمد مختار العبادي، **دراسات في تاريخ المغرب والأندلس**، الأسكندرية، نشر محمـد أحمد بسيوني، 1968، ص. 485 ـ 493؛ السيد عبـد العزيـز سالـم، **تاريـخ المرية الإسـلامية قاعـدة أسطول الأنـدلس**، بيروت، دار النهضة العربية، 1969، ص. 103.

133) ابن القاضي، **درة الحجال** : 1/141.

# جريـدة المصـادر والمـراجـع


أ ـ المصادر الأولية :

* ابن الأحمر، إسماعيل بن الأحمر وآخرون (ت 807هـ / 1405م).

1) **بيوتات فاس الكبرى**، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة، 1972.

* ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك (ت 578هـ / 1183م).

2) **كتاب الصلة**، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966.

* ابن بلقين، الأمير عبد الله بن بلقين (نهاية حكمه لغرناطة 483هـ / 1090م).

3) **كتاب التبيان**، نشر بعنوان : **مذكرات الأمير عبد الله**، تحقيق: ليفي بروفنسال، القاهرة، دار المعارف، 1955.

* التنبكتي، أبو العباس أحمد بن أحمد بن عمر (ت 1036هـ / 1636م).

4) **كتاب نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، منشور بهامش كتاب **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب** لابن فرحون، القاهرة، نشر عباس بن عبد السلام بن شقرون، 1351هـ.

* ابن حيان، حيان بن خلف (ت 469هـ / 1079م).

5) **المقتبس**، نشر : ملشور انطونيا، باريس، 1937.

6) **المقتبس**، تحقيق : شالميتا وآخرون، مدريد، المعهد الاسباني العربي للثقافة، وكلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، 1979م.

* الخشني، محمد بن حارث (ت 360هـ / 971).

7) **قضاة قرطبة**، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966.

* ابن سهل أبو الأصبغ عيسى بن سهل بن عبد الله الأسدي (ت 486هـ / 1093م).

8) **الأحكام الكبرى**، مخطوط المكتبة العامة بالرباط رقم (د 1728).

* ابن عذاري، أبو العباس أحمد بن محمد (كان حيا في 712هـ / 1312م).

9) **البيان المغرب في تلخيص أخبار الأندلس والمغرب**، نشر: ليفي بروفنسال وكولان، ليدن، 1948م.

* ابن القاضي، أبو العباس أحمد بن محمد المكناسي (ت 1025هـ / 1613).

10) **جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الاعلام مدينة فاس**، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة، 1973.

11) **درة الحجال في أسماء الرجال**، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، القاهرة، دار التراث والمكتبة العتيقة بتونس، 1970م.

* ابن القوطية، أبو بكر محمد بن عمر (ت 367هـ / 977م).

12) **تاريخ افتتاح الأندلس**، نشر : خوليان رايبيرا، مدريد، 1926.

* مجهول المؤلف (أواخر القرن التاسع وأوائل العاشر الهجري / السادس عشر والسابع عشر الميلاد).

13) **نبذة العصر في أخبار ملوك بني نصر**، نشر : الفريد البستاني، العرائش المغرب، مطبعة الفنون المصورة بوسكا، 1940.

* المقري، أحمد بن محمد المقري التلمساني (ت 1041 هـ / 1631).

14) **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق : إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1968.

* المنجور، أحمد بن علي بن عبد الرحمن (ت 995هـ / 1587).

15) **فهرس أحمد المنجور**، تحقيق : محمد حجي، الرباط، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1966.

* النباهي، أبو الحسن عبد الله بن الحسن (كان حيا في 793هـ / 1390م).

16) **كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا**، نشر بعنوان: **تاريخ قضاة الأندلس**، نشر: ليفي بروفنسال، بيروت، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر (د. ت).

* الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى (ت 914هـ / 1508م).

17) **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء افريقية والأندلس والمغرب**، أخرجه جماعة من العلماء بإشراف محمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلامي 1401هـ / 1981م.

18) **وفيات الونشريسي**، نشر ضمن كتاب **ألف سنة من الوفيات**، تحقيق: محمد حجي، الرباط، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1396هـ / 1976م.

ب ـ المراجع الثانوية :

* آرنولد، سيرتوماس.

19) **الدعوة إلى الإسلام**، ترجمة : حسن إبراهيم حسن، القاهرة، 1971م.
* الألغي، رضا الله إبراهيم.
20) «فتاوي النوازل في القضاء المالكي المغربي»، بحث نشر ضمن محاضر **ندوة الإمام مالك إمام دار الهجرة**، فاس، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1400هـ / 1980م. ج 3 (179 ـ 191).
* بوتشيش، إبراهيم القادري.
21) «المشكل القانوني للملكية العقارية في الأندلس من الفتح الإسلامي حتى مطلع القرن الرابع الهجري»، **مجلة البحث العلمي**، العدد 36، الرباط، 1986م.
* حجي، محمد.
22) «المذهب المالكي في الغرب الإسلامي وموسوعته الكبرى معيار الونشريسي» بحث نشر ضمن محاضر **ندوة الإمام مالك إمام دار الهجرة**، فاس، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1400هـ / 1980م. ج 3 (127 ـ 132).
* خلاف، محمد عبد الوهاب.
23) **قرطبة الإسلامية في القرن الحادي عشر الميلادي ـ الخامس الهجري الحياة الاقتصادية والاجتماعية**، تونس، الدار التونسية للنشر، 1984م.
* دوزي، رينهارت.
24) **تاريخ مسلمي إسبانيا**، ترجمة : حسن حبشي وآخرون، القاهرة، 1963م.
* سالم ، السيد عبد العزيز.
25) **تاريخ المرية الإسلامية قاعدة أسطول الأندلس**، بيروت، دار النهضة العربية، 1969م.
* ابن سودة، عبد السلام بن عبد القادر.
26) **دليل مؤرخ المغرب الأقصى**، ط، الدار البيضاء، طبع ونشر وتوزيع دار الكتاب، 1960م.
* الطاهري، أحمد.
27) **عامة قرطبة في عصر الخلافة**، الرباط، منشورات عكاظ، 1988م.
* الطيبي، أمين توفيق.
28) «عمر بن حفصون، نشأته وبدأة ثورته في إمارتي محمد بن عبد الرحمن وابنه المنذر»، نشر ضمن كتاب: **دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس**، ليبيا ـ تونس، الدار العربية للكتاب، 1984م.
* العبادي، أحمد مختار.

29) **دراسات في تاريخ المغرب والأندلس**، الاسكندرية، نشر محمد أحمد بسيوني، 1968م.

* عباس، فائزة حمزة.

30) **دور المرأة الأندلسية في الحياة العامة من الفتح حتى نهاية الخلافة الأموية 92 ـ 422 / 711 ـ 1031**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الموصل ـ كلية الآداب، 1989م.

* ابن عبد الله، عبد العزيز.

31) «القضاء المغربي وخواصه (الفتاوي والنوازل والوثائق)»، بحث نشر ضمن محاضر **ندوة الإمام مالك إمام دار الهجرة**، فاس، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1400هـ / 1980م، ج 3 (227 ـ 257).

* العدوي، أحمد.

32) «نظرات في الفتيا وبعض أعلامها في المغرب على مذهب الإمام مالك»، بحث نشر ضمن محاضر **ندوة الإمام مالك إمام دار الهجرة**، فاس، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1400 / 1980، ج 3 (167 ـ 175).

* عنان، محمد عبد الله.

33) **دولة الإسلام في الأندلس**، القاهرة، 1961.

* القاضي، وداد.

34) «نبذة عن المدرسة في المغرب حتى أواخر القرن التاسع الهجري في ضوء كتاب المعيار للونشريسي»، **مجلة الفكر العربي**، العدد 21، بيروت، 1981م.

* الكتاني، عبد الحي بن عبد الكبير.

35) **فهرس الفهارس والاثبات ومعجم المعاجم والشيخات والمسلسلات**، باعتناء: إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1982م.

* المنوني، محمد.

36) **المصادر العربية لتاريخ المغرب من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الحديث**، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1983م.

* مجموعة من المؤلفين،

37) **أثر العرب والإسلام في النهضة الأوربية** (دراسة بإشراف مركز تبادل القيم الثقافيـة بالتعـاون مع اليـونسكو)، القـاهرة، الهيئـة المصرية العـامة للتـأليف والنشر، 1970م.

* مؤنس، حسين.

38) «أسمى المتـاجر في بيـان أحكام مـن غلب على وطنـه النصارى ولم يهاجـر»، تحقيق حسين مـؤنس، **صحيفة معهـد الدراسات الإسـلامية**، م 5، مدريد، 1957م، (129 ـ 191).

* Levi - Provençal, Evariste.

**Histoire de L'Espagne Musulmane,** Paris, 1950, vol. I.

* Imamuddin, S. M.
"Moriscos", **Islamic Culture,** Vol. 33, 1959, (88 - 94).

# ظاهرة الزواج في الأندلس إبان الحقبة المرابطية

## من خلال نصوص ووثائق جديدة

د. إبراهيم القادري بوتشيش
كلية الآداب ـ مكناس

لم تحظ ظاهرة الزواج في الأندلس باهتمام المؤرخين القدامى الذين اعتبروها مسألة «عائلية» صرفة، دون النظر إلى عمقها الاجتماعي، وإلى موقعها المتميز في خارطة الذهنية الأندلسية، لذلك لاذوا بالصمت والتكتم تجاهها، مما يجعل مهمة التأريخ لها من الصعوبة بمكان.

وتزداد الإشكالية تعاظما بالنسبة للعصر المرابطي الذي يعد بشهادة كل الدارسين، من أتعس العصور الوسيطية حظا من الناحية المصدرية والوثائقية. فجل المؤلفات التاريخية الراجعة إلى هذا العصر قد طواها الزمن، فضاعت بذلك حتى الإشارات الباهتة التي يمكن أن تبدد الغيوم التي تكتنف الموضوع.

بيد أن حل الإشكالية المصدرية يكمن ـ فيما نرى ـ في تجاوز الحوليات التاريخية، لقراءة ظاهرة الزواج من خلال مؤلفات أخرى تنتمي إلى حقول معرفية متنوعة من نوازل فقهية ودواوين شعرية وزجلية، فضلا عن أدب الأمثال العامية والتصوف وغيرها من المصادر الغميسة. ولعل قيمة هذه المصادر تكمن في معاصرتها للحقبة موضوع الدراسة، و«براءة» المعلومات التي تمد بها الباحث، فضلا عن ثرائها وتنوع نصوصها ورواياتها.

انطلاقا من هذه المرجعية، تهدف هذه الورقة إلى ملامسة ظاهرة الزواج في الأندلس، ومحاولة الإجابة عن تساؤلات طالما عنت للباحثين في تاريخ الذهنيات.

### 1) «صورة» الزواج في عقلية المجتمع الأندلسي.

بقدر ما نظر المجتمع الأندلسي إلى الزواج على أنه قضية مصيرية وحتمية لا غنى عنها لترسيخ الروابط الأسروية وتثبيت كيان المجتمع(1)، بقدر ما اتخذ منه موقف الحيطة والحذر لأسباب مادية ونفسية واجتماعية. ويفهم من الأمثال العامية الأندلسية مواقف وخطابات متنوعة تجاهه، فقد نظروا إليه أحيانا «كشبح» بسبب تكاليفه الباهضة التي تؤدي أحيانا إلى الفقر والإملاق(2) لإسراف النساء في مطالبهن(3)، ومن ثم اتخذ البعض موقفا سلبيا منه. عبر عن ذلك ابن قزمان(4) في أزجاله، فشخص ما لقيه من صعوبات وتكاليف جعلته يعاهد نفسه بعدم الزواج مرة أخرى. ولعل هذا ما يفسر ظاهرة العزوف عن الزواج داخل المجتمع الأندلسي. فتراجم الحقبة المرابطية تكشف عن أسماء عدد من الرجال الذين أحجموا عن الزواج تحت ضغوط مادية.

لكن من إنصاف الحقيقة التأكيد على أن السبب لم يرتبط دائما بثقل نفقات الزواج(5)، فثمة من عزفوا عنه رغم يسارهم وثروتهم(6)، كما أن

---

1) قالت أمثال العامة : «الزواج والموت هم لا يفوت». انظر : زمامة : الأمثال المغربية. مجلة البينة ع. 6 سنة 1962 ص 113 ـ 114.

2) قالت أمثال العامة : «زوجوه، حوجوه». انظر : الزجالي: ري الأوام ومرعى السوام في نكث الخواص والعوام. نشره وحققه وعلق عليه د.محمد بن شريفة تحت عنوان: «أمثال العوام في الأندلس». طبعة فاس، يوليوز 1975 ج 2 ص 242. (مثل رقم 1035).

3) عن كثرة مطالب النساء يقول مثلهم «حليني وإلا خليني». (مثل رقم 816). وقالوا كذلك على لسان المرأة: «بع كساك وعمل كذاك» (مثل رقم 589). انظر نفس المصدر والصفحة.

4) ديوان ابن قزمان، تحقيق كورنيطي. طبعة مدريد 1980 ـ المعهد الإسباني العربي للثقافة ص: 18 قصيدة 18.

5) انظر: عياض: ترتيب المدارك. تح سعيد أعراب. طبعة فضالة ـ المجمدية 1981 ج 8، ص: 195 وكذلك: ابن الآبار: التكملة لكتاب الصلة. نشر «ألفرد بل» وابن أبي شنب. طبعة الجزائر 1911 ج 1، ص: 143، 157. ثم ج 2، ص: 520، 687، 936. وانظر كذلك: ابن عبد الملك: الذيل والتكملة سفر 5 ق 2 تحقيق إحسان عباس ص: 649 ـ ابن الزيات: كتاب التشوف. نشره أحمد التوفيق. طبعة البيضاء 1984 ص: 109، 136، 161، 233، 255، 301، 342. انظر أيضا ابن قزمان: م. س ص: 21، قص 21.

6) ابن الأبار: م. س ج 2 ص: 936. ترجمة عبد الله بن عيشون.

هناك الكثير ممن فضلوا حياة العزوبة قصد التفرغ لطلب العلم والتحصيل(7)، أو تخوفا مما يفرضه الزواج من واجبات ومسؤوليات جسيمة. ويقدم ابن قزمان(8) نموذجا حيا للحالة الأخيرة. ولا غرو فقد ذكر في إحدى قصائده الزجلية أنه تزوج للمرة الأولى، غير أنه ضاق ذرعا بامرأته وما تفرضه عليه من مسؤوليات زوجية.

ومع ذلك عد الزواج أمر لا مفر منه، ووسيلة لإنجاب الأنباء وتعزيز الروابط بين أفراد الأسرة. ونظر المجتمع إلى كل من تخلى عنه نظرة الارتياب والشك في سلوكه الاجتماعي(9). لذلك نجد في كتب النوازل نماذج ممن تزوجوا بأربعة نسوة(10). بل إن داعية المرابطين عبد الله بن ياسين «كان نكاحا للنساء، يتزوج في الشهر عددا منهن ثم يطلقهن»(11). وانعكست هذه الظاهرة في كتب الفقه، حيث خصص أحد فقهاء المرابطين بابا كاملا لذكر أحكام تعدد الزوجات(12).

غير أن ذلك لم يحل دون استفحال أزمة الزواج داخل المجتمع. والراجح أن النساء كن يفقن الرجال عددا بسبب الحروب المستمرة التي

---

7) مؤلف مجهول: مفاخر البربر نشره ليفي بروفنسال. طبعة الرباط 1934 ص: 70.

8) انظر ديوانه ص: 21 قص 21 التي يقول فيها:

صرت عازب وكان لعمري صواب
لس نزوج حتى يشيب الغراب
أنا تايب يالس نقول بزواج
ولا حلو ولا عرس بتاج

9) عبرت العامة عن ذلك في المثل الآتي: «عازب ومتفنق، ثلثي قطيم يفتي فيه».
انظر الزجالي: م. س ج 1، ص: 243.

10) ابن رشد: نوازل ابن رشد، مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم ك 731، ص: 75.

11) ابن عذاري: البيان المغرب تح ليفي بروفنسال و س. كولان. طبعة بيروت 1980 (ط 2) ج 4، ص: 16.
انظر كذلك: ابن أبي زرع: الأنيس المطرب طبعة الرباط 13 ص: 132 وكذلك: البكري: المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب: نشره دي سيلان. طبعة الجزائر 1911.

12) انظر: ابن زكون: اعتماد الحكام في مسائل الأحكام. مخطوط الخزانة العامة بالرباط ـ قسم المخطوطات والوثائق ص: 57.

خاضتها الـدولة المرابطية، مخلفة العديـد من الأرامل(13). كما أن تجارة الجواري أسفـرت عـــن اكتظـاظ الأسـواق بهن، فعـــز الأزواج وكثـرت العوانس(14).

والجديـر بـالـذكـر أن بعض الأنـدلسيين لم يتزوجـوا مـن نسـاء أندلسيـات، بل ـ ربما لظـروف الغربة والأسفـار ـ فضلوا الـزواج من نساء مصريات(15) أو إصبهانيات(16).

## 2) معـايـيـر اختيار الـزوجـة.

نظرا لاضمحلال شعر الغزل في العصر المرابطي، لا نعرف ما إذا كان الزواج يتم عـن طريق الحب. وحتى إذا افترضنا ذلك، فقـد ظل في معظم الحالات مكتوما بسبب القيود الاجتماعية. لذلـك ظل الزواج يقوم أساسا على معايير ومواصفات يتطلبها الرجـل في المرأة. فالمرأة المرغوب فيها من قبـل الـرجـل المقبل على الـزواج حسبما نستشفـه مـن نصـوص الفترة موضـوع الدراسـة اختلفت حسب المستـوى الثقافي والاجتـماعي لفئات المجتمع. فـالحضرمي ـ أحـد قضـاة المرابطين ـ لخص مقاييـس اختيار الزوجة في ضرورة توفرها على ثلاثة خصال: طيب الأصل وحسن الخلق وكمال الديـن. لذلك فضل بعـض الرجال اختيـار نسائهم من البيـوتات الشريفة الأصل(17)، بينما تنافس بعضـهم في الـزواج ممن ضربن في العلم

---

13) مما يؤكد ذلك قول ابن قزمان وهو يصف منزلا يطل على ربض:

والربض لا شيوخ ولا حجاج
وأرامل ملاح بلا أزواج

انظر: م. س ص: 562 قص 87.

14) السيوطـي: نزهة الجلساء مـن أشعار النساء. تـح محيي الديـن عبد الحميد. طبعة القـاهرة 1964 ص: 87. ترجمة رقم 30، وكذلك ص: 104 ترجمة ولادة بنت المستكفي.

15) مثل أبي بكـر الطرطـوشي (ت س 520هـ). انظـر: الشيال: أعلام الإسكندريـة. طبعة مصر 1965. دار المعارف ص: 71.

16) انظر: المقري: نفح الطيب طبعة مصر (دون تاريخ) مطبوعات دار المامون ج 2، ص: 632.

17) ابن عبد الملك: م. س ج 8، ق 1، ص: 395.

بسهم وافر(18). أما العوام فقد فضلوا المرأة الجميلة البدينة الشقراء(19)، ونفروا من المرأة القصيرة القامة كما توضح ذلك أمثالهم(20).

ورغم أن ابن قزمان(21) حذر من الانخداع بجمال الفتاة والانسياق وراء المظاهر الخداعة، فقد ظل الجمال يسيل لعاب الرجال ويجذبهم، وربما كان ذلك وراء انخداع البعض وانسياقهم وراء الزواج بنساء مومسات. وفي هذا المنحى ذكر ابن سعيد(22) في ترجمة أبي القاسم أحمد أنه تزوج عاهرة ترقص في الأعراس.

بيد أن أهم ما كان يشترط الرجل في المرأة التي يعتزم نكاحها يتمثل في سلامة البكارة كما تبين ذلك معظم نصوص الفترة موضوع الدراسة. نجد مصداقا لذلك كثرة النوازل التي وردت بشأنها لدى فقهاء الحقبة المرابطية(23).

في هذا السياق، تشير بعض كتب الوثائق والعقود إلى عادة قيام امرأتين تسميان القابلتين باختبار أحوال الفتاة، فإذا وجدتاها بكرا سلمتا لها شهادة تثبت سلامة بكارتها(24). لذلك سعت بعض العائلات إلى

---

18) ابن الزبير: صلة الصلة. نشره بروفنسال. طبعة الرباط 1938 - المطبعة الاقتصادية ص: 131.

19) الزجالي: م. س ج 2، ص: 34. وقد أورد مثلا عاميا يدل على رغبة الرجال في الزواج بالمرأة البدينة إذ يقول هذا المثل: «الشحم زين ومن فقدت حزين» (مثل رقم 121). وعن رغبة العوام في المرأة الشقراء يقول مثلهم: «أي هو النمش ثم افتش». انظر نفس المصدر ص: 107.

20) قالت العامة: «أي هي ركبتها، ثم هي ثقبتها» كناية عن القصر البالغ، (مثل رقم 122). انظر نفس المصدر ص: 34.

21) انظر ديوانه ص: 18 قص 18 ويقول فيها:

اش ذا العمى يا من ماع عينين

إيك تغري الغلظ والزين

22) المغرب في حلى المغرب. تح. د. شوقي ضيف. طبعة دار المعارف بمصر (دون تاريخ) ج 1، ص: 384.

23) انظر: ابن الحاج: نوازل ابن الحاج، مخطوطة الخزانة العامة بالرباط قسم الوثائق والمخطوطات ص: 72 وكذلك: ابن رشد: م. س ص: 67-68.

24) مؤلف مجهول: التقييد الأبي. مخطوط الخزانة العامة بالرباط. قسم المخطوطات والوثائق. ورقة 97 الوجه الأول.

كتابة عقود لبناتهن اللائي فقدنها بسبب خارج عن إرادتهن كالوثبة أو الحيض أو السقوط من درج أو سلم دفعا للشبهة والعار حتى «يشيع ذلك ويفشو عند الجيران، ويدفع بذلك عار الناس الذي نزل بها»(25).

لكن بعض الرجال لم يجدوا أدنى حرج في الزواج بالمرأة الثيب طمعا في أموالها أو مكانتها الاجتماعية. وحسبنا أن أحد المرابطين في إشبيلية تزوج بالحرة حواء بنت تاشفين بعد وفاة زوجها الأول(26).

وبالمثل فإن القرابة العائلية شكلت أحيانا مقياسا من مقاييس اختبار الزوجة. فنكاح بنت العم كان ظاهرة مألوفة عزاها «كيشار»(27) P. Guichard إلى التأثير العربي في الأندلس. لكن لا يجب في اعتقادنا تعميم هذا الحكم. فإذا استثنينا الإطار القبلي، وجدنا أن الظاهرة اقتصرت على طبقة الخاصة، وهدفت - فيما نرجح - إلى الحفاظ على الميراث العائلي. فالأمير عبد الله بن بلكين يخبرنا في مذكراته أنه عقد العزم - قبل نفيه إلى المغرب - على تزويج بنتيه من بني عمهما(28). كما أن أخت علي بن يوسف تزوجت ابن عمها(29).

ولم يشكل المعيار العقائدي استثناء بالنسبة لمختلف المعايير الأخرى لاختيار الزوجة. ذلك أن كثيرا من الرجال، وفي طليعتهم الأمراء المرابطون، لم يجدوا غضاضة في الزواج بنساء مسيحيات من شمال الأندلس أو جواري صقلبيات. فيوسف بن تاشفين تزوج رومية تسمى رياض الحسن(30). كما أن ابنه علي عقد على نكاح جارية مسيحية تدعى قمر(31). ولا يخامرنا الشك في أن ظاهرة الزواج بالكتابيات انتشرت كذلك

---

25) الجزيري: المقصد المحمود. مخطوط الخزانة الحسنية ص: 20 ـ 21.

26) ابن رشد: م. س ص: 52 ـ الونشريسي: المعيار المعرب. طبعة الرباط 1981 ـ نشر وزارة الأوقاف بالمغرب ج 2، ص: 65.

27) Structures "orientales" et "occidentales" dans l'Espagne musulmane - Paris 1977. p: 74.

28) كتاب التبيان نشره ليفي بروفنسال طبعة القاهرة 1955. دار المعارف ص: 139 ـ 140.

29) ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة. تح عبد الله عنان. طبعة القاهرة 1974 ج 1 ص: 413.

30) مؤلف مجهول: الحلل الموشية. تح سهيل زكار وزمامة. طبعة البيضاء 1978 ص: 84.

31) ابن عذاري: م. س ص: 97 ـ ابن أبي زرع: م. س ص: 165.

في أوساط العامة. فالشبان الأندلسيون ضربوا بتوجيهات الفقهاء عرض الحائط فولعوا بالفتيات النصرانيات إلى درجة أنهم أصبحوا يترددون على الكنائس لرؤية عشيقاتهم المسيحيات(32). ولعل ذيوع عادة زواج المسلمين بالمسيحيات ما جعل الجزيري(33) يضمّن كتابه «المقصد المحمود». نموذجا من صيغة عقد نكاح الكتابية.

أما بخصوص المواصفات والمقاييس التي ترغبها المرأة في الرجل، فيستبقها تساؤل مهم: هل كان للمرأة الأندلسية حق اختيار زوجها؟

تفصح أغلب النصوص أن الأب أو الولي كان صاحب القرار الأول والأخير في تزويج ابنته دون استشارتها في معظم الأحيان. ومما يزكي هذا التخريج أنه بعد سقوط إشبيلية في قبضة المرابطين، سبيت إحدى بنات المعتمد بن عباد، فاشتراها أحد التجار ثم وهبها لابنه، فلما أراد هذا الأخير الدخول بها خاطبته بقولها: «لا أحل لك إلا بعقد زواج شرعي إن رضي أبي بذلك»؛ ولم يتم زواجها به إلا بعد موافقة المعتمد بن عباد، وهو في منفاه بأغمات(34).

وتشير بعض النوازل إلى رجل غاب عن زوجته فزوجها والدها برجل آخر دون علمها على الرغم من أن الزوج الأول عاد إليها(35). كما أن امرأة أخرى زج بها في السجن لمجرد أنها تزوجت بغير إذن وليها(36). فالزواج بالنسبة للمرأة الأندلسية اعتبر شأنا عائليا أكثر منه شأنا فرديا أو حالة تهمها شخصيا. فوالدها على الخصوص هو الذي كان يتكلف بمهمة زواجها في ضوء مصالحه الخاصة.

ولا نعدم من النصوص ما يدل على مظاهر فضيعة بالنسبة لتحكم الآباء في مصير زواج بناتهم، إذ أن بعضهم عقدوا لهن عقود النكاح قبل بلوغهن!!

---

32) ابن بسام: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تح إحسان عباس طبعة ليبيا ـ تونس 1981 ق 1 م ج 2 ص: 705، 707.

33) المقصد المحمود ص: 10.

34) أدهم: المعتمد بن عباد ص: 309 ـ 310.

35) ابن رشد: م. س ص: 62.

36) ابن الحاج: م. س ص: 62.

في هـذا الصـدد ورد عـن ابـن الحاج(37) نـازلـة حـول «رجل كاتب، له ابنة مـن ثمانيـة أعـوام، فخطـبـت إليه فأبى عن زواجها لصغـرها، ثم إنه حشم فيها، وهون عليه الأمر فـزوجها على أن يدخل بها الـزوج إلى انقضـاء أربعـة أعـوام». والحالـة نفسهـا وقـعـت في مـدينـة بلنسيـة(38).

غير أن هذا الـزواج المبكر أثـار بعض المشاكل بسبب إرغـام الفتاة أحيانـا على الاقتران برجـل يكبرها سنـا، ولا تحمل أي شحنـة عاطفيـة نحـوه، وهـو مـا أدى في بعـض الحالات إلى هـروبها(39)، أو اغتصـابها لنفسـها(40).

لكننـا لا نعدم مـن الشـواهد مـا يثبـت أن المرأة في بعض الأوسـاط الوجيهة كان لها رأي وقرار في اختيار شريك حياتها. فليلى معتقة الوزير أبي بكـر بـن خطـاب (ت 528هـ) «تـعـرض لخطبتهـا جمـاعـة لم تجبهم»(41). كما أن زينـب النفـراويـة لم تستجـب لكثير مـن الأشيـاخ والأمـراء، بل اشترطـت أن يكون زوجهـا «ممن يقـدر على حكم المغـرب برمته»(42).

لكن مـن الأكيد على العموم أن المرأة الأندلسيـة نادرا ما رفضـت من تقـدم لخطبتها إلا إذا لم يستهـوهـا الرجـل لسبـب من الأسبـاب. بهذا الخصوص ذكر ابن الأبار(43) أن الشاعرة نزهـون بنت القليعي رفضت رجلا قبيح الوجه جاء يطلب يدها.

كل مـا كانـت تشترطه المرأة في الـرجل، ضرورة تـوفره على صنعـة يضمن بها عيش العـائلة. وحسبنا دليلا على ذلـك أنه عندما بعـث فخر

37) نوازل ابن الحاج ص: 76.

38) نفسه ص: 61.

39) ابن رشد: م. س. ص: 56.

40) ابن الحاج: م. س. ص: 73.

41) ابن الزبير: م. س. ص: 566.

42) ابن عذاري: م. س. ص: 18.

43) المقتضب من كتاب تحفة القادم، تح إبراهيم الأبياري. طبعة 1403هـ 1983. نشر دار الكتاب اللبناني ص: 216.

الدولة بن المعتمد بن عباد أحد الوزراء ليخطب له امرأة من إشبيلية، أقسم له أبوها بالأيمان المغلظة أنه لن يزوجها «إلا لمن له صناعة يستر حاله وحالها بها»(44).

وعلى كل حال، إذا ما توفرت هذه المقاييس أو بعضا منها، تبدأ أمور الزواج بالخطوبة حيث تتولى إحدى الخاطبات هذه المهمة مبينة صفات و«حسنات» كل من الرجل والمرأة، وأحيانا يقوم بهذا الدور أحد الأصدقاء(45). وقد اعتبر الأندلسيون يوم الجمعة اليوم المفضل لهذه المناسبة(46).

وإذا لم يكن للبنت ولي، يتوجه إليها شاهدان يعرضان عليها أمر الزوج الذي تقدم لخطبتها، فإن سكتت عد ذلك رضى وقبولا من جانبها، فتتم الخطوبة، ويتفق على مقدار المهر(47).

### 3) طبيعة المهر.

من الراجح أن المهر في الأندلس كان أغلى بكثير من نظيره في المغرب الأقصى. فإذا كان عبد الله بن ياسين ـ ويمثل النموذج المغربي ـ «لا يسمع بامرأة جميلة إلا خطبها ولا يجاوز في مهرها أربعة مثاقيل»(48)، فإن ابن رشد(49) أفتى حول نازلة وردت عليه بالأندلس مفادها أن مهر إحدى النساء بلغ ستين مثقالا مرابطيا، فضلا عن الثياب والجوهر، وهو مقدار يفوق 15 مرة ما دفعه عبد الله بن ياسين. ويتم أداؤه أحيانا عينا. أما إذا دفع نقدا فلا يكتب في عقد الصداق بحساب الدينار المرابطي، بل

---

44) النويري: نهاية الأرب. تح د. حسين نصار. طبعة القاهرة 1983. ج 23، ص: 68.

45) ابن يسار: م. س ق م 1 ص: 345.

46) مؤلف مجهول: كتاب في الفقه. مخطوطة الخزانة العامة بالرباط قسم الوثائق والمخطوطات.

47) ابن الحاج: م. س ص: 62.

48) البكري: م. س ص: 169 ـ ابن عذاري: م. س ص: 16 ـ ابن أبي زرع: م. س ص: 132.

49) نوازل ابن رشد ص: 313 ـ محمد بن عياض: مذاهب الحكام في نوازل الأحكام، مخطوط الخزانة الحسنية ورقة 29 الوجه 2.

حسب صرف كل مدينة(50). واعتبر الحد الأدنى في المهر ربع دينار ذهبا أو ثلاثة دراهم فضة(51). ومن عجز عن أدائه دفعة واحدة أدى قسطا وأجل القسط الآخر(52). وبهذا الخصوص، جاء في إحدى الروايات أن أحد متصوفة الأندلس لم يؤد مهره المؤجل كاملا لزوجته إلا عند شعوره بقرب ساعة موته(53).

ومن الأكيد أن قيمة المهر اختلفت حسب موقع العائلات في الهرم الاجتماعي. فكتب النوازل التي تحدثت بإسهاب عما كان يسوقه الرجل لزوجته في عقد الصداق تثبت أن السياقة شملت أحيانا قرية بكاملها(54)، وأحيانا أخرى نصف ما يملكه الرجل(55). وقد ساق رجل في مهر زوجته مالا ودارا(56)، بينما شمل مهر رجل آخر نصف قطعة أرض محدودة لامرأته، واتفق معها في عقد الصداق على بنائها بنيانا يكون مناصفه بينهما(57).

واقتضت العادة والأعراف في بعض المدن الأندلسية كمدينة شلب أن يشوِّر الأب ابنته شوارا يوازي أو يفوق ما ساقه إليها زوجها في المهر(58). وكان مثل هذا الشوار يخصص لتأثيث البيت، إلا أنه تسبب أحيانا في إثارة النزاع بين الزوج وصهره بسبب ادعاء الأخير أن شواره

---

50) مؤلف مجهول: كتاب في الفقه مخطوط الخزانة العامة بالرباط قسم المخطوطات والوثائق رقم 2198 ص: 63. وقد نقل نازلة وردت عند ابن الحاج المعاصر للمرابطين يقول فيها: «مسألة ابن الحاج: إذا كتب في الصداق أو في عقود الأشرية كذا وكذا دينارا مرابطية طيبة فالعقد فاسد حتى يقول من صرف مدينة كذا...».

51) ابن سهل: م. س ص: 75.

52) ابن رشد: م. س ص: 62 ـ محمد بن عياض: م. س ورقة 68 الوجه 1.

53) السلفي: معجم السلفي. تحقيق إحسان عباس. طبعة بيروت 1963 ـ دار الثقافة ص: 19 ـ 20.

54) ابن الحاج: م. س ص: 4.

55) نفسه ص: 6 ـ ابن رشد: م. س ص: 219.

56) ابن رشد: م. س ص: 159.

57) نفسه ص: 59.

58) ابن رشد: م. س. الدراسة المحققة من طرف الباحث التجكاني ـ رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا بكلية أصول الدين بتطوان ج 5، ص: 897.

لابنتـــه لم يكـن إلا على سبيـــل الإعـــارة، وهــو ماتـــثـــبـــتـه بعـض النــوازل(59).

وجرت العادة كذلك أن يجهـز الأب أو الأم ابنتهما. فقد جاء في إحدى التراجم أن أحـد أصدقـاء الطبيب أبي بكـر بن زهـر اعتراه هم وحــزن بسبب احتيـاجه إلى ثـلاثمائة دينار لتجهيـز ابنته(60). واضطرت بعض الأمهات إلى بيـع ما في حوزتهن لتجهيـز بناتهن(61)، بينما اختار بعـض الآباء تجهيـزهن بالمهر الـذي حصلـوا عليـه مـــن الزواج(62). وتكشف بعض المصـــادر عـن أنـواع مـن الثيـاب التـي كانـت تجهـــز بها المـرأة المقبلـة على الـزواج، وتتمثل في الغفـــارة والمحـــرزة والثيـاب الـرازي(63)، بينما لـم تجـد العائـــلات الـفـقـيـرة مـا تجهـز به بناتهـا، لـذلك كان بعـض المحســنــيــن يـتــطـوعـون «لتجـهــيـــز الضعـيــفـــات إلى أزواجهـن»(64).

## عقـود الزواج :

بعد الاتفاق على المهر والترتيبات الأخرى، تتم كتــابة عقد الزواج. وقد أحدث لهذا الغرض خطـة تسمى بخطة المناكح لتزويــج المرأة التي غاب عنها وليها(65)، أو من لا ولي لها(66). واشترط ابن عبدون(67) أن لا تسند هذه الخطة إلا لرجل فقيه ورع. وقد تولاها في قرطبة زيدون ابن محمد المخزومي(68). وأحيـانــا كان يكتـب عقـد النكـاح في المنزل، ويستـدعــى

59) ابن رشد: م. س (المخطوط) ص: 63 ـ ابن سهل: م. س ص: 108 ـ 109.

60) ابن أبي أصيعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء. طبعة بيروت 195 ج 3، مج 1 ص: 111.

61) ابن الحاج: م. س ص: 47.

62) نفسه ص: 68.

63) نفس المصدر والصفحة.

64) ابن عبد الملك: م. س ج 8، ق 1 (تحقيق محمد بن شريفة) ص: 266.

65) مؤلف مجهول: كتاب في الفقه ص: 47 ـ 48.

66) ابن الحاج: م. ص: 60.

67) رسالة في الحسبة ص: 13.

68) ابن الأبار: م. س ج 1، ص: 335.

لحضوره الجيران للشهادة على صحة الزواج، وتقام بالمناسبة وليمة يتناول فيها الحاضرون أنواعا من الحلوى(69).

ومن خلال قراءة بعض عقود النكاح، نستشف بعض الشروط التي ضمنتها المرأة إياه، ومن بينها عدم زواج بعلها أو تسريه بالسرايا(70) خاصة في الوسط الأرستقراطي. بل إن بعض النساء ضيقن الخناق على أزواجهن حتى أن إحداهن فرضت على زوجها الالتزام في «كتاب صداقها معه أن الداخلة عليها بنكاح طالق»(71). كما اشترطت امرأة أخرى على زوجها في عقد النكاح ألا يضربها، وألا تمتد يده إلى مالها إلا بإذنها ورضاها(72).

وكان ينص في بعض عقود الزواج على النحلة التي ينحلها أهل الزوجة أو الزوج(73). فقد بلغت نحلة إحدى الزوجات خمسة مثاقيل مرابطية(74) وتمثلت النحلة أحيانا في دار يهبها الأب لابنته(75)، أو قطعة أرض يمنحها لصهره لبناء منزله فيها(76)، بل كانت النحلة تشمل أحيانا أملاكا واسعة(77).

وتنبث في كتب الوثائق والعقود الأندلسية نماذج من صيغ عقود الزواج التي كان يذكر فيها اسم الزوج والزوجة ومقدار الصداق والنحلة. وفيها يتعهد الطرفان بالإحسان والصحبة وجميل العشرة. ويلتزم الزوج في العقد بعدم الزواج ثانية أو التسري أو الغيبة الطويلة التي تتجاوز ستة شهور، باستثناء فترات الحج. كما ينص فيه

---

69) ابن عبد الملك: م. س سفر 6 (تحقيق إحسان عباس) ص: 57 ترجمة محمد بن أحمد.

70) ابن الحاج: م. س ص: 84ـ 85.

71) ابن رشد: م. س ص: 75، 77.

72) محمد بن عياض: م. س ورقة 67 الوجه 1.

73) ابن الحاج: م. س ص: 4 ـ الجزيري: م. س ص: 6ـ 7.

74) نفسه ص: 48.

75) ابن رشد: م. س ص: 6، 7، 310.

76) محمد بن عياض: م. س ورقة 55 الوجه 1.

77) الزياتي: الجواهر المختارة فيما وقفته عليه من نوازل عمارة مخطوط الخزانة العامة بالرباط، قسم الوثائق والمخطوطات رقم 1698 ص: 137.

على عــدم حـرمـــان الزوجـــة من زيـارة أهلهـا، وذوي محارمها مـن الـرجـال، وعـــدم الانتقـــال بها مـــن مكـان إلى آخـر دون مـوافقتهـا ورضــاهــا(78).

وعلى الرغم مما تضمنته عقود النكاح من شروط والتزامات، فإن ذلك لم يكن كافيا لتفادي بعض المشــاكل. فقد وردت على ابن سـهل(79) نازلة حول امرأة «ادعى نكـاحها رجلان، كل واحد منهم يـزعم أنها زوجته». كما أن العديد مـن الأزواج كانوا يغيبون عن زوجاتهم ممـا تمخض عنه فسـخ عقد الزواج(80).

أما بـالنسبة لعقد زواج المسلم الأنـدلسي بالمرأة الكتابية، فـلا يختلف عن عقـد نكاح المسلمة، فـإن كان لهذه الأخيرة ولي، ذكر في نـص العقد، وإن لم يكـن لها ولي «عقد نكـاحهـا أسـاقفه أهـل دينهـا»(81). إلا أن التشريعات الفقهية حرصت على ألا يعقد نكاح المسيحية أو اليهودية أمير أو ولي مسلـم «فأوليـاؤهـا أحـق بالعقـد إلا أن يـأبـوا فيعقد نكـاحهـا الأمير»(82).

ولا يفوتنا الإشـارة في الختام إلى سيادة ما يعرف بـزواج المتعة الذي وجد فيـه بعض طلبـة العلم وسيلة لتجنـب الزنا. وكـان الزوجـان معا يحددان مدته حسب رغبتهما. ويعقد عقد الزواج في هذه الحالة دون ولي المرأة. ولم يتجاوز المهر في هـذا النوع نصف درهم حسبما تبينـه بعض النصــوص. لكـن الفقيـــه ابـــن رشـد أفتـــى بعـــدم جـــوازه شـــرعا ووجـوب إقامـــة الحـد علـــيه(83). غير أن الـواقـع العيـــاني تجـــاوز المحاذيـر الفقهية.

---

78) الجزيري: م. س ص: 312.

79) نوازل ابن سـهل ص: 80.

80) انظر العقد الوارد في الملاحق رقم 2، ص: 12.

81) الجزيري: م. س ص: 10.

82) ابن سلمـون: العقد المنظـم للحكام، فيما يجري بين أيـديهم من العقـود والأحكام. مخطـوط الخزانة العامة بالرباط قسم المخطوطات والوثائق. ورقة 28 الوجه 1.

83) نوازل ابن رشد ص: 56ـ 57.

تلك إذن الخطوط العريضة حول ظاهرة الزواج في الأندلس حسبما وفرته المادة التاريخية المتاحة. ومن خلالها أمكن الوقوف على هذه الظاهرة الهامة في عقلية المجتمع الأندلسي. ومن المعلوم أن الحياة الزوجية لم تخل من مشاكل وصعوبات مادية ونفسية سنكتفي بعرض وثيقة تعكس إحدى مظاهرها، على أن نخصص لها دراسة وافية في بحث لاحق بحول الله.

**الملحق رقم 1 :**

## عقد يتضمن شهادة ضرب زوج لزوجته إلى حد الجرح

«أشهدت فاطمة بنت القاسم على نفسها، وهي مضطجعة الفراش في صحة من عقلها، وثبات من ذهنها تشكو ألم جراحات في جسدها، إحداها بمؤخرة رأسها، واثنتان منها بجنبها الأيسر تحت مرجع كتفها من الجهة المذكورة، والرابعة بظهرها مائلة إلى الجنب الأيسر، والخامسة برأس منكبها الأيمن، والسادسة تحت إبطها من الجهة اليسرى تجد منها ألم الموت. وذكرت لهم أن جانيها عليها والمصيب لها بجميعها زوجها عبد السلام على وجه الاعتداء منه والعمد والظلم الموجب للقتل(1). فمتى حدث بها الموت قبل ظهور برئها وإفاقتها من جراحاتها هذه، فإن المطلوب بدمها زوجها المذكور إذ كان هو الجاني لذلك كله عليها على وجه العمد كما ذكر. شهد على إشهاد فاطمة بجميع ما فيه عنها من أشهدته به وهي بالحالة الموصوفة وعاين جراحاتها وإن ذلك مما لا يفعل المرء بنفسه. في كذا...».

المصدر : ابن الحاج : نوازل ابن الحاج

مخطوط الخزانة العامة بالرباط ـ قسم الوثائق والمخطوطات رقم ق 55

1) كلمة غير واضحة في المخطوط استحسنا قراءتها كما أوردناها في المتن.

## الملحـق رقم 2 :

## عقد إشهاد على مغيب الزوج عن زوجته

«يشهد من يتسمى في هذا الكتب من الشهـداء أنهم يعرفون فلان بن فلان بعينه واسمه معـرفة صحيحة ويعلمونه قد غاب عـن زوجه فلانة بنت فلان بعـد بنائه بها أزيد من ستة أشهـر تقدمت تاريـخ هذا الكتب بحيث لا يعلمون في غير سبيل الحج ولا طريقـه، ولا يعلمونه رجع إليها منذ غاب عنها ولا طرقهـا سرا ولا جهـرا إلى حين إيقاعهم لشهادتهـم في هذا الكتـب. وكـان إيقاعهـم لها فيـه حسب نصه المختلـف فيه في شهر كذا من سنة كذا».

المصـــدر : الجزيـــري : «المقصـــد المحمـــود في تلخيـــص الـــوثائـق والعـقـود» مخطـوط الخـزانة الحسنيـة بالرباط رقم 5221.

## الملحـق رقم 3 :

## نموذج عقد زواج وما يتضمنه من شروط المرأة

«الحمـد لله الذي خلق مـن الماء بشرا، فجعـــلـه نسبا وصهـرا وكان ربك قديـرا. أحمـده حـق ما قـــرب إليه مـن محمـود النكـاح وأشكـره على ما نهى عنـه مـــن مـذمـوم السفـاح، وصلى الله على محمـد نبيـه الهـــادي إلى طـرق الفـــلاح والنجـاح، وعلـــى آله وصحبـــه مـا غـــار كـوكـب في الأفـق ولاح.

أما بعد فقـد أصدق فلان بـن فلان الفلاني زوجـه فلانة بنـت فلان الفلاني أصدقها على بـركة الله ويمنه كذا وكذا دينـارا أو سكة كذا نقدا، وكاليا المنفـذ كذا، قبضـه للمنكحة المذكـورة والدها فلان ليجهـزها به إلى زوجها المذكور وأبرأه منــه فبرىء والكالي كذا، يؤخر عن النـاكح المذكور إلى القضاء كذا من تاريخ هذا الكتاب تزوجها بكلمة الله تعالى وعلى سنة محمدﷺ، ولتكون عنده بـأمانة الله تبارك وتعالى وبما أخـذه عن وجهه

للـزوجـات على أزواجهـن المسلمين مـن إمسـاك بمعـروف أو تسريـح بـإحسان. وعليـه أن يتقـي الله تعـالى في صحبتهـا ويحمـل بالمعـروف عشرتها جهده كما أمره اللـه تعالى وجل. وله عليها مثل ذلـك من حسن الصحبة وجميـل العشرة ودرجة وطاع الناتـج المذكور لزوجـه المذكورة بعد أن ملك عصمتها استجـلابا لمودتها وتفان(1) لمسرتها بأن لا يتزوج عليها ولا يتسرى معها، ولا يتخـذ أم ولد عليها، فإن فعل شيئـا من ذلك فالداخلة عليها بنكـاح أو مراجعة طالق، والسرية وأم الولد حـرتان لوجه الله تعالى، وأن لا يضارها في نفسها ولا في أخذ شيء من مالها، فإن فعل شيئا مـن ذلك فأمـرها بيدهـا وأن لا يغيب عنهـا غيبة بعيدة أو قـريبة طائعـا أو مكرها حيـث ما توجه مـن أسفاره من ستـة أشهر إلا في أداء حجة الفريضة عن نفسه فإن لـه في ذلك مغيب ثلاثة أعوام، فإن زاد على هذين الأجلين أو أحدهما فـأمرها بيدها والقول قـولها المنقضي من أجلها مع يمينها فيه في بيتهـا بما يجب ثم يكون أمرها بيدهـا، وأن لا يرحلها من موضـع كذا إلا بإذنها ورضاها، فإن رحلهـا مكرهة فأمرهـا بيدها وإن هي طاعت له بـالرحيل فرحلها ثم سألته الرجعـة فلم يرجعها من يوم تسـألة ذلك إلى انقضـاء ثلاثين يـوما فأمـرها بيدهـا. وعليه مـؤنة انتقـالها ذاهبـه وآيبـة وأن لا يمنعهـا زيـارة أهلهـا مـن النسـاء وذوي محارمها من الرجال فيما يحسن ويحمل التلوم في جميع ما اشترطه لها تلومها شرطها، أنكحه إياها والدها وهي بكر عذراء في حجره وولاية نظره خلو من الزوج ومـن عده الوفاة بما ملكه الله تعـالى من بضعها وجعل بيده من العقد عليها.

شهد على إشهاد النـاكح فلان والمنكح فـلان المذكورين على أنفسهما بما ذكـر في هذا الكتـاب عنهما مـن عـرفهما وسمعه منهما وهما بحـال صحة وجواز أمر من عاين قبض المنكح للنقد المذكور وذلك في العشر كذا من شهر كذا من سنة كذا».

المصدر : الجزيري : «المقصد المحمود»

---

1) في أصل المخطوط : وثقنا.

**الملحق رقم 4 :**

## عقد إشهاد حول سقوط عذارة فتاة

«أشهد فلان أنه كان من قضاء الله تعالى وقدره على ابنته البكر فلانة الصغيرة في حجره أن سقطت من درج أو سلم أو دكان فسقطت عذرتها فأشاع أبوها المذكور ذلك ليشيع ذلك ويفشو عند الجيران، ويدفع بذلك عار الناس الذي نزل بها ولئلا يظن بها عند بلوغها غير ما حدث بها مما ذكر فيأثم الظان معها وتلحقها من ذلك غضاضة».

المصدر : الجزيري : «المقصد المحمود»

# إلى أي مدى يمكن أن نعتبر الشعر الأندلسي مصدرا للتأريخ؟

بقلم : د. جمعة شيخة
جامعة تونس I

ليس غريبا أن نفاجئ الباحثين عندما ندعي أننا سنؤرخ بالاعتماد على الشعر، أي سنؤرخ بالاعتماد على مادة أثيرية زئبقية، من الصعب أن تبوح بأسرارها بسهولة من جهة، ومن العسير أن يكون لها نفس التأثير ورد الفعل من مجموع المتلقين والممارسين لها من جهة ثانية.

لكن مما يهون الأمر نسبيا أن ليس كل الشعر شعرا فيصعب فهمه وتتعدد تأثيراته. فهناك من الشعر ما هو أقرب إلى النظم. والشعر العربي ـ إلا ما قل وندر ـ هو من هذا الصنف الثاني.

ومع ذلك قد يتساءل بعضهم لماذا الالتجاء إلى هذه المادة الشعرية بصنفيها للتأريخ، والحال أن هناك مصادر أخرى تقليدية مهيأة أكثر لهذا الغرض بالذات.

إن هذا السؤال لئن بدا شرعيا من الناحية المنهجية، فهو يفترض أن كل الأحداث الماضية نجد لها صدى في المادة التاريخية، والحال أن هناك كثيرا من الثغرات في تاريخ الشعوب والأمم قديما وحديثا، استحال سدها.

زيادة على ذلك ـ وإذا حصرنا أنفسنا في الماضي الأندلسي ـ فإننا نلاحظ أن مؤرخي شبه الجزيرة الإيبيرية من العرب والأجانب قد انتهوا ـ اعتمادا على ما لديهم من مصادر ـ أو يكادون، من ضبط تاريخ الوجود العربي الإسلامي بالأندلس. فكان من المفروض لسد بعض الثغرات في هذا التاريخ من التفتيش عن مصادر أخرى. فكانت المادة

الشعرية ـ أي ديوان الشعر الأندلس ـ مهيأة للقيام بهذا الدور على الأقل لـثـلاثـة أسبـاب :

1) إن الناظر في النص الأدبي عموما والنـص الشعري بصفة خاصة يمكن لـه أن ينظر فيه مـن زاويتين: فإن كـان مؤرخا لـلأدب أو دارسا للتفكير فيه كان هـدفه منه القيمة الوثـائقية، وإن كان ناقـد أو أسلوبيا كانت غايته منه القيمة الجمالية.

2) إن الحدث التاريخي له جوانب مادية وأخرى نفسية، وهذا الجانب النفسي هو المهيأ لأن تصوره المادة الشعرية، لأن الشاعرِ ـ بصفة عامة ـ ينظر إلى الحدث بقلبه ووجـدانه ويغوص في جزئياته فيـومئ إلى أبعاده النفسية والاجتماعيـة. وهذه الأشيـاء قد تنعـدم من الـوثائق التقليـدية التاريخية، لأنها تعبير عـن وجدان الشعوب، ولا يمكن إلا بلغـة الوجدان أن تنقلها وتحافظ على ما في طياتها مـن شحنـات عاطفية.

3) إن الشعر الأنـدلسي هو في نهايـة الأمر، وفي جـل فترات الوجـود العربي الإسلامي، تعبير عن صراع مريـر في ظروف عصيبة، عاشـها أهل الأندلـس. وفي اعتقادنـا أنه لا أبلغ ولا أصـدق في تصويـر أعماق النفس البشرية وآلامها في الظـروف العصيبة من أنه مكلـوم وصرخة مظلوم على لسان شاعـر مرهف الشعور ليـس بعيدا أن يكون هو نفســه قد اكتوى بنيران الأحداث ولهيبها.

ومن حسن حظنا أن المادة الشعرية متوفرة(1) والنصوص تكتشف(2) من حين لآخر لتثـري رصيدنا من الشعر الأنـدلسي، وسنحاول أن نقدم من هذا الشعـر بعض النماذج للبرهنة على ما ذهبنا إليه مـن وجود قيمة وثائقية في المادة الشعـرية، وسنقوم بترتيبها تـرتيبا تصاعديـا من حيث هذه القيمة:

---

1) انظر قائمـة دواوين الشعر الأندلسي المطبـوعة في مقالنا حـول «القيمة الوثائقية في ديوان ابن الآبار» في مجلة دراسات أندلسية عدد 2 جوان 1988 ص: 32 وما بعدها.

2) آخر ما ظهر: ديوان ابن فركون ق 15/9 تحقيق الأستاذ محمد ابن شريفة طبعة المغرب 1987. وديوان عبد الكريم القيسي تحقيق د. جمعة شيخـة، ود. محمد الهادي الطرابلسي طبعة تونس 1988. ومظهر النور لابن فركون إعداد الأستاذ محمد ابن شريفة ط. المغرب 1991.

1) في أسفل السلم من حيث القيمة الوثائقية نجد الأحداث التي ضبطتها المادة التاريخية، وجاء صداها في المادة الشعرية، والأمثلة على ذلك كثيرة في التاريخ الأندلسي وسنكتفي بمثالين:

أ ـ معركة الزلاقة: إن اتفاق المصادر التاريخية والمادة الشعرية على ذكر هذا الحدث، لا يعني أبدا عدم وجود اختلاف بينهما في تصوير الحدث، لأن الاختلاف موجود منذ المنطلق بين الشاعر والمؤرخ أي بين العلم والفن. فمعركة الزلاقة حدث تاريخي ضبط أو يكاد في المادة التاريخية، وجاء صداه في المادة الشعرية بطريقة تختلف عن التاريخ. ذلك أن الشعراء هونوا ـ أو لم يهتموا على الأقل ـ بدور بطل المعركة، وهو يوسف بن تاشفين، فأصبح البطل هو المعتمد بن عباد في المادة الشعرية. ولئن وصف المؤرخون هزيمة الفونسو السادس مع جنده بكل دقة وضبط، فقد قدم الشعراء هزيمته بكثير من العجب والتيه وغير قليل من التشفي والسخرية. قال ابن وهبون: مخاطبا ألفونسو هازئا(3) (وافر):

فَأَيْنَ الْعُجْبُ يَا أَذْفُونْشُ هَلاَّ
تَجَنَّبْتَ المَشِيخَةَ يَاغُلاَمُ

سَتَسْأَلُكَ النِّسَاءُ ولاَ رِجَالُ
فَتُخْبِرُ مَا وَرَاءَكَ يَاعِصَامُ

ب ـ معركة العقاب. واتفق المصدران على ذكر حدث عسكري آخر خطر وقع في نهاية العشرية الأولى من القرن 7/13 بالأندلس، وهو معركة العقاب. هذه المعركة التي كان من نتائجها نضوب العدوة الإفريقية ديموغرافيا، وانهيار الجدار الموحدي بالأندلس، ولئن اهتمت المادة التاريخية بالجانب المادي للمعركة، فقد اهتمت المادة الشعرية ـ وكانت قليلة ـ بالجانب النفسي، فعبر أحد شعراء إشبيلية من القرن

---

3) الذخيرة لابن بسام (ط. تونس 1978) القسم الثاني الجزء الأول ص: 246 وما بعدها.
انظر حول هذه المعركة في المادة الشعرية القلائد ص: 15. وديوان ابن حمديس ص: 172.

13/7: وهو أبو إسحاق إبراهيم بن الدباع، عن هذا الحدث وأبرز أبعاده الخطرة، وعمق المأساة التي بدأ يشعر بها كل أندلسي قال (وافر)(4):

وَقَائِلَةٍ أراكَ تُطِيلُ فِكْراً
كَأنَّكَ قَدْ وَقَفْتَ لَدَى الْحِسَابِ
فَقُلْتُ لَهَا أفَكِّرُ فِي عِقَابٍ
غَدَا سَبَباً لِمَعْرَكَةِ الْعِقَابِ
فَمَا فِي أرْضِ أنْدَلُسٍ مُقَامٌ
وَقَدْ دَخَلَ الْبَلاَ مِنْ كُلِّ بَابِ

2) وتزداد القيمة الوثائقية للمادة الشعرية عندما تأتي - مقارنة بالمصادر التاريخية - ببعض التدقيقات. وهو أمر قد يبدو غريبا لأننا اعتدنا أن ندقق الحدث الوارد في الشعر في المصدر التاريخي لا العكس. ومن الأمثلة على ذلك في التاريخ الأندلسي:

أ) سقوط بلش Vélez: نجد في إمارة غرناطة أربعة أماكن يطلق عليها اسم بلش. والمقصود هنا بلش الحمراء. وسقوط هذا الثغر لا يخلو من غموض. فهناك الرواية المعتمدة على المصادر التاريخية، وهناك الرواية التي يمكن أن نستنتجها من مقطوعة لعبد الكريم القيسي.

- ذكرت الرواية الأولى أن بلش الحمراء Vélez-Rubio سقطت بيد ألفونسو يانث فخاردو Alfonso Yanez Fajardo سنة 840/1437، واسترجعها بنو الأحمر سنة 851/1447 ثم سقطت نهائيا بيد فرديناند 893/1488(5).

- الرواية الثانية: ذكر فيها الشاعر أن ثغر بلش سقط إثر جبل الفتح وحصن اللقون، فقال مشيرا إلى سقوطها ومحددا موقعها من مملكة غرناطة (الخفيف)(6):

جبلُ الْفَتْحِ بِيعَ بِالْغَرْبِ بَخْساً
وَتَلاَه فِي الْبَيْعِ بِالشَّرْقِ بَلِّسْ

4) المقري: نفح الطيب ج4/464.

5) دائرة المعارف الإسلامية ط 2. 1/1027 مقال: بلش، ل هـ. ميرندا.

6) ديوان القيسي 135.

وَاللَّقُــــونُ اسْتُبِيحَ بِـــالجَــوْفِ غَــدْراً
جِيـنَ فِيـــــهِ بِــــواجِـبِ الْحِفْظِ دُلِّـسْ

يفهم من كـلام القيسي أن هذه الأماكـن الحصينة الثلاثـة، سقطت في أوقات متقـاربة. وهـذا يخالف ما جـاء في المصـادر التـاريخية. فـاللقون حسبهـا سقـط سنـة 836/1433، وجبـل طـارق 866/1461، وبلش 893/1488. فبين السقوط الأول والأخير أكثر من نصف قرن.

ولئن حـام الشك حول مـا ذكره الشـاعر في خصوص سقـوط جبل طارق سنة 836/1433(7)، فإن روايته هذه تصبح منطقيـة عندما نجمع بين أحداث ثلاثة: فاللقون سقط سنة 836/1433، وهنا يتفق الشاعر مع المصادر التاريخية، وجبـل الفتح سقط سنة 836/1433، سقوطا وقتيا، ثم سقط نهائيا سنة 866/1461، وسقط ثغر بلش مرتين، وقصد الشاعر منهما في مقطوعته السابقة السقوط الأول سنة 840/1437.

ولقد قصد الشاعـر الجمع بين الأحداث الثلاثة بمناسبـة سقوط ثغر بلش، لأنـه كان يـرى في استيلاء النصارى على هـذه الأماكـن الحصينة وسط المملكة وشرقيهـا وغربيها بمثابـة سقوط الأعمدة الثلاثـة للوجود العربي بالأندلس. فقال بلهجة المستسلم اليائس(8):

فَأَمِيرُ الْجَـــزِيـــرَةِ الْيَـــوْمَ مِنْهَـــا
فِي الْجِهَـــاتِ الثَّـــلاَثِ وَاللَّـــهِ مُفْلِسْ
يَــامُـــرِيـدَ الْجُلُـوسِ فِيهَـــا اخْتِيَـاراً
ارْتَحِـلْ عَنْهَـــــــا وَالْتَمِسْ أَيْـنَ تَجْلِـسْ

ب) سقوط جبـل طارق في يـد المرينيين زمن يـوسف الثـالث: ذكـر هويثي ميرندا(9) أن جبل طـارق استرجعه حكـام غرنـاطة مـن المرينيين سنة 813/1410. وجـاء في ديوان يـوسف الثـالث أنـه استرجعه سنـة 817/1414(10). وفي ديوان ابن فركون تتضح الأمور. فسنة 813/1410

7) ديوان عبد الكريم القيسي ص: 113.
8) ديوان عبد الكريم القيسي ص: 135.
9) مقاله بدائرة المعارف الإسلامية ط 2/2/362حول جبل طارق.
10) ديوان يوسف الثالث ص: 87.

هي السنة التي فسدت العلاقة فيها بين الدولتين بسبب اندلاع الفتنة في الجبل لصالح المرينيين(11). وسنة 817/1414 هي التي تم فيها ليوسف الثالث استرجاع الجبل من نفوذ المرينيين(12).

ومما لا شك فيه أن هذه الفترة المتأزمة بين فاس وغرناطة لم تكن واضحة في المصادر التاريخية. وكان لديوان يوسف الثالث وديوان ابن فركون دور هام في تدقيق أهم المراحل التي مرت بها العلاقات بين الدولتين في خصوص فتنة جبل طارق، وما تبعها من تدخل ليوسف الثالث في شؤون دولة بني مرين للتشغيب على سلطانها أبي سعيد.

ح) مقتل أبي الحجاج يوسف: تذكر المصادر التاريخية أن رجلا من عداد المرورين هجم عليه وهو في الركعة الأخيرة من صلاة عيد الفطر سنة 755/1354 فطعنه بخنجر(13)، فأرداه قتيلا، ولئن بدت الجريمة عملا فرديا، فإنه يصعب الاطمئنان إلى ما تذكره المادة التاريخية في وصف الحادثة. فمن المعلوم أن أبا الحجاج ابتدأ عهده بالانتقام من قتلة أخيه بتتبعهم وتشريدهم. أفلا يكون الباعث على هذه الجريمة بعض ما خلفه ذلك الانتقام من حقد في النفوس؟ لقد شبه ابن الخطيب في قصيدة رثى بها هذا السلطان قتل ابن الأحمر بمصرع علي بن أبي طالب وحمزة بن عبد المطلب. وكلتا الحادثتان كان فيهما القاتل أداة لتشفى نفس ثالثة حاقدة، بقيت مدة تترقب الفرصة السانحة للانتقام. قال ابن الخطيب مشبها مقتل ابن الأحمر بمقتل علي وحمزة (طويل)(14):

فَهَذَا عَلِيٌّ قَدْ مَضَى بِابْنِ مُلْجِمِ وَأَوْقَعَ وَحْشِيٌّ بِحَمْزَةَ ذِي الْفَخْرِ

د) ومن هذا التدقيق في المادة الشعرية يمكن أن نذكر نكبة ابن الأبار. وعادة ما توهمنا المصادر التاريخية أنه نكب مرة واحدة، وهي التي قتل فيها. لكن المتتبع لديوانه، وللمادة الشعرية التي جاءت في كتابه إعتاب

---

11) ديوان ابن فركون 50، 54.

12) 2/362.

13) ابن الخطيب: أعمال الأعلام ص: 302.

14) ديوان ابن الخطيب ص: 532.

الكتاب يلاحظ أنه نكب عدة مرات. وعلى الأقل مرتين قبل أن ينكب المرة الثالثة التي أدت إلى مقتله.

3) وتصبح المادة الشعرية ذات قيمة وثائقية كبرى عندما تنفرد بذكر الحدث التاريخي، وهذا الضرب من المادة على نوعين:

أ ـ النوع الأول: وتقدم فيه المادة الشعرية جزئيات قد لا تكون هامة في نظر المؤرخ ولكنها جد مفيدة لمعرفة حياة بعض الأفراد وخصائص بعض المجتمعات.

وبصفة عامة نجد في كل ديوان شعري أندلسي من الجزئيات في حياة الشاعر ما لم يقع الاهتمام به تاريخيا. وهذا التعميم يشمل المشاهير من الشعراء كالملوك والوزراء، كما يشمل العاديين منهم. ونكتفي بذكر أمثلة:

ـ أغماتيات المعتمد: نجد في هذا القسم من شعر ملك اشبيلية من الجزئيات في حياته ما لا نجده في أي مصدر تاريخي، فثنائية القوة والضعف والذل والعز واليأس والأمل التي عاشها الشاعر في أغمات، وعلاقته بمن بقي من أفراد أسرته وهو يعاني ألم الأسر والقيد أمثلة واضحة على جزئيات أهملها التاريخ وسجلها الشعر بكل أمانة.

ـ حياة يوسف الثالث: وفي ديوان يوسف الثالث ملك غرناطة سجل حافل بهذه الجزئيات. فإذا أضفنا إلى هذا الديوان الملكي ديوان كاتب سره وشاعره ابن فركون أمكن لنا الاطلاع على خضم من الأحداث الجزئية، قد لا يرى المؤرخ فائدة في ذكرها، ولكنها هامة لأنها تعطينا صورة عن حياة الأمراء في غرناطة في عصر بلغت فيه الحضارة الأندلسية المادية الأوج. فهذان الديوانان مع كتاب ابن فركون «مظهر النور» تضع بين أيدينا حياة يوسف الثالث ملكا وإنسانا، أبا وزوجا، أخا وصديقا. وتلك تفاصيل لا نجدها في سيرة كبار الملوك والخلفاء. فهذه المصادر الثلاثة تصبح كالمذكرات اليومية التي سجلت فيها علاقات الأمير الأسرية والأخوية، وما قام به في أفراحه وأحزانه وتنقلاته وأسفاره.

ـ وحفظ من التلف ديوان آخر هو ديوان عبد الكريم القيسي. وهذا الشاعر لم يكن أميرا ولا وزيرا. لهذا فإن كتب التراجم التي وصلتنا عن

15) د. جمعة شيخة: القيمة الوثائقية في ديوان ابن الأبار في مجلة دراسات أندلسية عدد 2، 1989 ص: 64، 77، 111.

هذه الفترة لم تذكره البتة، ومن حسن الحظ أننا وجدنا في الديوان عددا من القصائد والمقطوعات مكنتنا من التعرف عليه في مراحل مختلفة من حياته مع عائلته، أثناء أسره، في خضم صراعه مع الناس والحياة.

ولا يقدم لنا هذا الديوان فقط جزئيات عن حياة الشاعر المغمور، وإنما يكشف لنا عن جوانب متعددة من الحياة اليومية في ثغر من ثغور دولة بني الأحمر، وهي مدينة بسطة، مسقط رأس الشاعر. كما تلقي الضوء عن بعض الشخصيات السياسية والعسكرية والعلمية بهذه المدينة وبغيرها من المدن كغرناطة ومالقة والمرية خلال القرن 9/15. وهو عصر ـ مع الأسف ـ اختلط فيه الحابل بالنابل، وذهل الناس فيه عن الكتابة، وكان لعامل الزمن هو الآخر دوره في إتلاف الكثير مما سجل ودون.

ب ـ النوع الثاني: وهو الذي تنفرد فيه المادة الشعرية بذكر أحداث كان من المفروض أن تكون موجودة في المصادر التاريخية، لكن لسبب من الأسباب التي أشرنا إليها سابقا لم توجد في المادة التاريخية، ووجدت في المادة الشعرية، وبذلك يقوم النص الشعري الأندلسي بسد ثغرات في تاريخ المسلمين في شبه الجزيرة الإيبيرية. والأمثلة على ذلك متعددة نقتصر على ما يلي:

**أ ـ معركة قبرة :(16)**

جرت هذه المعركة أثناء الفتنة الكبرى في بداية القرن 5هـ/11م بين أهل قرطبة، وعلى رأسهم الفتى خيران العامري من جهة، والبربر من ناحية ثانية. ودارت فيها الدائرة على الحزب البربري، وكانت انتصارا باهرا للحزب الأندلسي.

ولئن أهمل المؤرخون يوم قبرة، فقد أشار إليه ابن دراج ونوه ببطولة الفتيان العامريين، بقيادة خيران، وصور انكسار البربر متشفيا. (الطويل):

---

16) قبرة: Cabra تقع في الجنوب الشرقي لقرطبة.

بِكُلِّ كَمِـيٍّ عَـــامِـــرِيٍّ يَسُـــوقُـــهُ
لِحَـــرِّ الْـــوَغَى قَلْبٌ عَلَى الـــدِّيـنِ حَـــرَّانُ

حَفَرْتَ لَهُمْ فِـي يَـــوْمِ قَبْـــرَةَ بِـــالْقَنَـــا
قُبُـــوراً هَـــوَاءُ الْجَـــوِّ مِنْهُـنَّ مَـــلآنُ

يَطِيرُ بِهَـــا هَـــامٌ وَنِسْـــرٌ وَنَـــاعِبٌ
وَيَغْـــدُو بِهَـــا ذِيبٌ وَذِيـحٌ وَسَـــرْحَـــانُ

**ب ـ سقوط أنتقيرة(17): ANTEQUERA**

لما انتهت الهدنة بين غرناطة وقشتالة في أواخر العقد الأول من القرن 9/15، بادر المسلمون بالاستحواذ على بعض الحصون المتاخمة لثغورهم. فجاء رد الفعل القشتالي بقيادة فرناندو الوصي على عرش ابن أخيه خوان الثاني. وحاصر أنتقيرة في 21 ذي الحجة 812هـ/26 أبريل 1410م. وأبدى أهل الحصن استماتة في الدفاع عنه. وحاول يوسف الثالث من جهته إنقاذ الحصن، فاقترح عقد هدنة مع فرناندو، ولكن هذا الأخير رفضها، وأشار يوسف الثالث في الثالث في ديوانه إلى هذا الرفض قائلا: (الطويل)(18):

لَئِنْ فَـــاتَ فِي أَمْـسِ فَنَـــاءُ إِفَنْتِهِمْ(19)
سَيَلْقَى غَـــداً رُجْـــزَ الْعَـــذَابِ أَلِيمَـــا

وَسُحْقًا لَـــهُ حَيْثُ اسْتَخَفَّتْ حُلُـــومُـــهُ
وَلَمْ يَـــرْجُ فَيَّـــاضَ الْهِبَـــاتِ حَلِيمَـــا

وَلَمْ يَتَّخِـــذْ لِلصُّلْـحِ مِنْهَـــا وَسِيلَـــةً
يُـــرَضِّـي مَسِيحـــاً قَصْـــدُهَـــا وَكَلِيمَـــا

17) أنتقيرة: إحدى مدن الأندلس القديمة، تبعد عن مالقة حوالي 60 كلم. وهي عبارة عن مجموعة من الحصون بين مالقة وغرناطة. (ابن الخطيب: معيار الاختيار ص: 127 تعليق 223).

18) ديوان يوسف الثالث ص: 122.

19) الإفنت:L'infant Ferdinand حكم قشتالة باعتباره وصيا على ابن أخيه الطفل خوان الثاني.

واستمـر فرنـاندو على حصـار الحصـن إلى أن سقط صلحـا في 25 جمادى الأولى 813هـ/25 سبتمبر 1410م، وخرج منه المسلمون بأموالهم إلى أرشذونة. ومنذ ذلـك الحين أصبح فرناندو يعرف بفرنـاندو صاحب أنتقيرة تجسيما لهذا الانتصار الباهـر الذي لم تعرفه قشتالـة منذ وقعة طريف(20).

وأغفلت المصادر العربية ذكـر هذا الحدث، ولم يرد ذكره إلا في المادة الشعريـة من خـلال تخميس نظمـه يوسـف الثالـث نفسه يعترف فيـه اعتراف البطل الجرىء بالهزيمـة. وهذا الاعتراف ليس من بـاب التفجع، وإنما هو مـن باب التأسي، فيه إقـرار بأن الحرب سجال: يوم لـك ويوم عليك. وفيه إيمان إيجابي بمفهوم القضاء والقدر بما يبعثه في النفس من صبر على مـا حل، وعـزم على تفادي مـا حـدث، وجلد على مقـارعة مـا سينشب قال (الطويل)(21):

خَلِيلَيَّ مَهْـلاً فَالـزَّمَانُ كَمَـا تَـدْرِي    لاَبُـدَّ مِـنْ يُسْـرٍ عَلَى أَثَـرِ الْعُسْرِ
فَمَهْمَا دَهَى صَحْوٌ فَلاَ بُدَّ مِنْ قَطْرِ    مَهْمَا دَجَـا خَطْبٌ فَلاَ بُـدَّ مِنْ فَجْرِ
وَأَلْـطَـافُ صُنْـعِ اللَّـهِ رَائِعَـةُ البِـشْرِ

هُوَ الدَّهْرُ ذُو الْـوَجْهَيْنِ فِعْلُ مُنَافِقٍ    أَحْكَـامُـهُ تَجْـرِي بِكُـرْهِ الْخَـلاَئِقِ
فَصَبْراً وَتَسْلِيمـاً لِمَا شَـاءَ خَالِقِـي    لاَ بُـدَّ مِنْ ظَفْـرٍ وَنَصْرٍ مُوَافِـقِ
عَلَى رَغْمِ مَنْ يَـأْبَى الظُّهُورَ عَلَى الكُفْـرِ

عَلَى الْعَـدْلِ يَجْرِي حُكْمُـهُ وَقَضَاؤُهُ    وَمِنَّـا لَـهُ التَّسْلِيمُ فِـي مَـا يَشَـاؤُهُ
وَمَنْ كَـانَ بِالْحَقِّ الْيَقِينِ اهْتِـدَاؤُهُ    رَأَى النَّصْـرَ خَفَّـاقـاً عَلَيْـهِ لِـوَاؤُهُ
وَسُحْقـاً لِبَـاغٍ حَـادَ عَنْ عَلَمِ النَّصْـرِ

---

20) وقعت معركة طريف بين ملك قشتالة وحليفة ملك البرتغال وبين أبي الحسن المريني وحليفه ابن الأحمر. وانتهت بهزيمة المسلمين هزيمة نكراء في 7 جمادى الأولى 741/30 أكتوبر 1340 (ابن الخطيب: رقم الحلل ص: 93).

21) ديوان يوسف الثالث ص: 70-71.

سَتَنْخَرِمُ الأَعْمَارُ مِنْ فِئَةِ الْعِدَى نَاصِرُ دِينِ اللَّهِ يَبْقَى مُؤَيَّدَا
فَأَسْتَفْتِحُ الأَمْصَارَ مُلْكاً مُؤَيَّدَا تَلُوحُ مَعَالِينَا عَلَى أُفُقِ الهُدَى
كَمَا لاَحَ فِي أَسْنَى مَطَالِعِهِ الْفَجْرُ

**ج ـ معركة لورقة(22):**

وقعت هذه المعركة في عهد سلطان غرناطة محمد العاشر(23). فقد أرسل في صفر 856 مارس 1452 جيشا من متطوعة غمارة بقيادة ابن عبد البر(24)، يتركب من ألفي فارس وست مائة راجل إلى منطقة متقدمة من الثغر بين أريولة ومرسية في شرقي دولة بني الأحمر داخل الأراضي القشتالية في بسيط يعرف ببسيط البرشنيس ALPORCHONES(25). واعتبرت الحملة موفقة من الناحيتين السياسية والعسكرية. لكن أثناء الرجوع اعترض قائد عسكر مرسية بيدرو فخاردو: Pedro Fajardo الجيش الغرناطي، وأوقع به هزيمة نكراء أصبح يعرف بعدها بفخاردو الباسل Fajardo el Bravo، وكان ذلك يوم الجمعة 25 صفر 856/17 مارس 1452.

وسكتت المصادر التاريخية العربية عن هذه الهزيمة، وردد صداها القيسي من خلال تخميس له، فيه هلع وتفجع لما حل ببلاد الأندلس من ويل وثبور. وما هذه الهزيمة حسب الشاعر إلا حلقة من سلسلة نكبات ينزلها العدو بها كل يوم بقسوة وشراسة. ولم يبق من أمل في النجاة، والحالة تلك، إلا الأمل في عون الله ونصره.

---

22) لورقة Lorca تقع شرقي مملكة بني نصر تابعة لأرض قشتالة، ما بين غرناطة ومرسية، لها حصن من أمنع حصون بلاد الأندلس يقع على ارتفاع 350م. سقطت لورقة مع مرسية سنة 665/1266 (دائرة المعارف الإسلامية ط 1/3/33 كتب المقال لبروفنصال).

23) ذكرت ذلك آريي في أطروحتها ص: 140. لكن حسب الجدول الذي وضعته في آخر كتابها يجب أن يكون باعث الحملة محمد الحادي عشر الذي حكم من 855/1451 إلى 856/1452.

24) ذكرت آريي في أطروحتها ص: 140 أن اسمه عبد البر.

25) ولهذا تعرف المعركة في المصادر الإسبانية بواقعة البورشونيس.

(الكامل)(26):

لِمُصَابِ أَنْدَلُسٍ تَصُوبُ الأَدْمُع وَلِمَا جَرَى فِيهَا تَذُوبُ الأَضْلُعُ
فَلَهَا مَعَ الأَعْدَاء حَالٌ تُفْزِعُ تَقْضِي بِحَسْرَةِ مَنْ يَرَى أَوْ يَسْمَعُ
وَتَكَادُ مُهْجَتُهُ لَهُ تَتَصَدَّعُ

جَارَ الزَّمَانُ عَلَى جَمِيعِ جِهَاتِهَا فَأَبَاحَ حُرْمَةَ أَهْلِهَا لِعُدَاتِهَا
أَتَرَى الإِلَهَ يُقِيلُهَا عَثَرَاتِهَا وَيُزِيلُ مَا هِيَ فِيهِ مِنْ غَمَرَاتِهَا
بِدُنُوِّ نَصْرٍ بِالْفُتُوحِ يُشَفَّعُ

فَلَقَدْ أَحَالَ عَدُوُّهَا أَحْوَالَهَا حِينَ الْخُطُوبِ أَذَاقَهَا أَهْوَالَهَا
وَأَفَاضَ فِي أَقْطَارِهَا إِذْلاَلَهَا لَمَّا أَبَادَ بِلُورْقَهْ أَبْطَالَهَا
يَوْمَ الْعَرُوبَةِ(27) كَانَ فِيهَا الْمَصْرَعُ

ولا يحمل القيسي تبعة هذه الهزيمة على الجيش الغازي، بل بالعكس كان يرى في من سقط منهم في ميدان المعركة، أو من أسر بيد العدو شهداء أبطالا جديرين بكل رثاء وتنويه:

ذَهَبَ الْجَمِيعُ مُجَاهِدِينَ كَمَا ابْتَغَوْا وَحَوَوْا هُنَاكَ مِنَ الشَّهَادَةِ مَا حَوَوْا
مَاذَا نَكَوْا أَعْدَاءَهُمْ مَاذَا نَكَوْا وَلَرُبَّمَا مِنْهُمْ أَسَارَى مَا افْتَدَوْا
كَمْ أَمْرَضُوا مِنْ خَاطِرٍ كَمْ أَوْجَعُوا

وليس هذا الهلع في تخميس الشاعر من باب المبالغة الشعرية. فقد أوردت المصادر التاريخية النصرانية أن ابن عبد البر رجع ومعه فقط

---

26) ديوان القيس ص: 68.

27) يوم العروبة: يوم الجمعة. ويكون الشاعر بهذا الضبط قد مكننا من أن نرجح رواية ج. طوريس فونتس في كتابه: دون بيدرو ص: 3ـ52، فقد ذكر أن المعركة وقعت يوم 25 صفر 17 مارس وهو يوافق يوم جمعة بخلاف ما ذكرته آريي في أطروحتها ص: 140 وهو يوم 15 صفر 7 مارس وهذا يوافق يوم الثلاثاء وإلى اليوم يحتفل أهل مرسية بهذا الانتصار. ويوافق 17 مارس يوم القديس باتريس الذي اعتبر منذ ذلك التاريخ حامي مدينة مرسية.

ثلاثمائة من جنده(28). فيكون بذلك قد سقط من المسلمين ألفان وثلاثمائة ما بين قتيل وأسير. وجاء «في مدونة جوان الحادي عشر أنه استشهد في هذه الكائنة 14 قائدا وعددت منهم تسعة، وهم ابن عزيز قائد بسطة، وأخوه أبو القاسم قائد محلة غرناطة، والعباس بن علي بن حميد قائد بيرة، وقواد بلش البيضاء، وبلش الشقراء والمرية وأرك وشوجر وقولر»(29). ولقد استعظم ابن الأحمر الخسارة ورأى في سلوك ابن عبد البر تقاعسا وجبنا فأمر بقطع رأسه حسب الرواية النصرانية(30).

4) وتبقى للمادة الشعرية قيمة رابعة نعتبرها على غاية كبيرة من الأهمية. ذلك أنها قد تمكننا من رواية ثانية قد تخالف ـ قليلا أو كثيرا ـ الرواية التاريخية. هذا إن لم تكن عكسها تماما. ذلك أن الناظر في بعض القصائد أو المقطوعات أو النتف ـ وحتى البيت الوحيد ـ المنثورة هنا وهناك في كتب الأدب والتراجم قد يجد نفسه مضطرا إلى إعادة النظر في بعض ما جاء من روايات تاريخية. فالمادة الشعرية تلفت انتباهنا إلى أشياء جديدة لم تكن تخطر على بال. لا لشيء سوى أن المادة التاريخية قد حسمت الأمر فيها في اتجاه معين. ولنا أمثلة على ذلك.

أ ـ غزوة سردانية: لقد اتفقت جل المصادر التاريخية، إن لم نقل كلها، على تمجيد حملة مجاهد العامري على سردانية. والواقع أن هذه الحملة كانت فشلا عسكريا ذريعا ذهبت فيها العديد من المسلمين بين قتيل وأسير. وبالاعتماد على بيت شعري وحيد نفهم أن تباينا في وجهات النظر بين رئيس البحريين ومجاهد كان سببا أساسيا لهذه النهاية المأسوية.

---

28) شكيب أرسلان: الحلل السندسية: 3/445. (اعتمد المؤلف على مصادر إسبانية).

29) محمد بن شريفة: البسطي آخر شعراء الأندلس ص: 171.

30) شكيب أرسلان: الحلل السندسية 3/445.

فقد أنشد أبو خروب رئيس البحريين عندما كانت سفن الأسطول تسقط بيد النصارى منددا بمجاهد وكان يبكي لهول الموقف (طويل)(31):

بَكَى دَوْبَلٌ لَا أَرْقَأَ اللَّهُ عَيْنَهُ ... أَلَا إِنَّمَا يَبْكِي مِنَ الذُّلِّ دَوْبَلُ

ب) بيعه شنجول بولاية العهد: كما نوهت جل المصادر التاريخية بإسناد ولاية عهد هشام المؤيد إلى عبد الرحمان شنجول العامري. ودبجت القصائد لهذا الغرض لإضفاء مزيد من الشرعية على هذه البيعة، فقال صاعد البغدادي (طويل)(32):

أَمَا وَالَّذِي أَعْطَى الخِلَافَةَ رَبَّهَا ... أَغَرَّ مُعِمّاً فِي التَّبَائِعِ مُخْوِلَا

لَقَدْ حَازَهَا مُرْخِ عَلَيْهَا جَنَاحَهُ ... عُقَابٌ إِذَا مَا أَعْلَقَ الصَّيْدُ جَلْجَلَا

وقال أبو منصور زيادة الله الضبي (بسيط)(33)

تَخَيَّرَ اللَّهُ وَالسُّلْطَانُ لِلأُمَمِ ... وَلِيَّ عَهْدٍ بَرَاهُ اللَّهُ مِنْ كَرَمِ

والحقيقة أن هناك معارضة قوية لهذه البيعة المشؤومة وقع تهميشها، ولكن المادة الشعرية أبرزتها بشكل واضح جلي. قال ابن أبي يزيد المصري (مجزوء البسيط)(34):

إِنَّ ابْنَ ذَكْوَانَ وَابْنَ بُرْد(35) ... قَدْ نَاقَضَا الدِّينَ بَعْدَ عَهْدِ

وَعَانَدَا الْحَقَّ إِذْ أقَامَا ... حَفِيدَ شَنْجَهْ(36) وَلِيَّ عَهْدِ

31) الجذوة 358 ـ الدوبل: هو الحمار الصغير لا يكبر، أو للذكر من الخنازير.

32) أعمال الأعلام: 94.

33) أعمال الأعلام: 95.

34) الحلة السيراء: 1/279.

35) ابن ذكوان وابن برد القاضيان اللذان دبجا ولاية العهد لشنجول.

36) يقصد عبد الرحمان، شنجول.

ج) مقتل ابـن الخطيب: وما من شـك أن قراءة بعض القصـائد قالها ابن الخطيب في التشفي من خصومه بعـد مصرعهم بطريقة شنيعة جدا، يمكن أن تخفف نسبيا الحكم القاسي الذي نجده في كتب التاريخ على من تسببوا في مقتلـه وهو سجين، فنفـس شاعر غـرناطة القـدير ووزيـرها الخطير لم تكن لتخلو من عقد ومركبات كانت من بين الأسباب التي أدت إلى نهايته المأسويـة. فقد قال بعد مقتل السلطان إسماعيـل وأخيه قيس متشفيا (وافر)(37):

بِـــــإِسْمَـــــاعِيلَ ثُمَّ أَخِيـــــهِ قَيْسٍ
أَذَّنَ لَيْـــــلُ هَـــــمِّي بِـــــانْبِـــــلاَجِ

دَمُ الأَخَـــــوَيْنِ دَاوَى جُـــــرْحَ قَلْبِـي
وَعَـــــالَجَنِي وَحَسْبُـكَ مِنْ عِـــــلاَجِ (38)

د) حدبة المنصـور بن أبي عامر: وفي هـذا الاتجاه ألا يمكن أن نفسر قسوة المنصور على بعـض أفراد عائلته وصـلابته في تعامله مـع الرعية وشدته على النصارى في حملاته العسكرية بمركب نقص خلقي لا نجده في المصادر التاريخية وأبرزه أحد الشعراء النـاقمين عليه وهو إبراهيم بن إدريس، قائلا: (كامل)(39):

أَيَكُـــــونُ حَيّـــاً مِـنْ أُمَيَّـــــةَ وَاحِـــــدٌ
يَسُـــــوسُ ضَخْمَ الْمُلْكِ هَـــــذَا الأَحْـــــدَبُ؟

تَمْشِـي عَسَـــــاكِـرُهُـمْ حَـــوَالَيْ هَـــوْدَجٍ
أَعْـــــوَادُهُ فِيهِـنَّ قِـــــــرْدٌ أَشْـهَـبُ

غَـــــابَـتْ أُسُـــــودٌ مِنْكُـمُ عَنْ غَـــــابِهَـــا
فَلِـــــذَاكَ حَـــــازَ الْمُلْكَ هَـــــذَا الثَّعْلَبُ

37) ديوان ابن الخطيب: 359.

38) وهجا الوزير ابن أبي الفتوح بعد إغـراقه في البحر مع أبنائه ونعتهم بالجراء (المقري: النفح: 6/140_141).

39) نيكل: مختارات من الشعر الأندلسي ص: 45.

إن هذا المثال الأخير بقدر ما يفتح المجال لمقارنات وتأويلات، يحمل المعتمد على الشعر للتأريخ مسؤولية كبيرة. فالانسياق وراء التأويل المفرط قد يؤدي هو الآخر إلى عكس ما نرمي إليه من بلوغ الحقيقة التاريخية.

إن المادة الشعرية سلاح ذو حدين. فهي تمكننا من الجديد الغريب عندما نستكنه أمرها، لكنها قابلة لأن توقعنا في أشد الأحكام بعدا عن الحقيقة التاريخية. فالشاعر مهما كانت موضوعيته في رسمه الحدث التاريخي يبقى وصفه ذاتيا بالدرجة الأولى. وتزداد خطورته إذا كان شعره شعرا رسميا متصلا بسلطة معينة لها إيديولوجيتها وسياستها. وليس غريبا أن يقلب هذا الشاعر الحقيقة التاريخية رأسا على عقب. والأمثلة موجودة في الشعر الأندلسي: فهذا الخليفة الموحدي السعيد يصبح ـ وخصاله باعتباره رجل دولة محنك لا يمكن أن تنكر ـ في شعر ابن الأبار المنحاز إلى دولة بني حفص موسوما بأبشع النعوت والأوصاف خلقا وخلقا(40). والإتاوة التي كان ملوك الطوائف يقدمونها إلى ألفونسو السادس ضعفا وخنوعا يجد لها الشاعر المداح تبريرا يستفز بها كل قارئ بطرائه الممل ومدحه المزيف(41).

وهكذا نرى أن المادة الشعرية رغم ما توفره لنا من جزئيات، وما تقدمه من تدقيقات، وما تسده من ثغرات وما تفتحه أمامنا من تأويلات معقولة ومبررة، تبقى سلاحا يجب أن نعرف كيف نستعمله لسبب بسيط هو أن الشعر العربي بصفة عامة، والشعر الأندلسي جزء منه، هو شعر رسمي وإمكانية الانحياز ـ عند ذكر الأحداث ـ إلى هذا الجانب أو ذاك وارد ومتوقع لا محالة.

---

40) القيمة الوثائقية في ديوان ابن الأبار: دراسات أندلسية عدد 2 ص: 50.

41) جمعية شيخة: الفتن والحروب وأثرها في الشعر الأندلسي: 1/92.

# حول مصادر نادرة الاستخدام لتاريخ الأندلس الاجتماعي والاقتصادي

د. السيد عبد العزيز سالم
كلية الآداب ـ جامعة الأسكندرية

من المسلم به أن المصادر التاريخية والجغرافية وكتب السيرة والتراجم لا تتعرض لكثير من جوانب الحضارة الإسلامية، فهي تسرد أحداثا ووقائع أو تسوق روايات وتراجم لأشخاص، ولهذا فمن المتعذر على الباحث في الحضارة أن يستنبط منها مادة تسلط الضوء على المجتمع الإسلامي في العصر الذي كتبت عنه، ولهذا فإن الباحث في التاريخ الإسلامي بوجه عام وفي الحضارة الإسلامية بوجه خاص يعمد إلى مصادر أخرى يستقي منها ما يحتاج إليه لتحقيق هدفه.وتتمثل هذه المصادر في الآثار والمكتشفات الأثرية،وفي الشعر العربي الوصفي،وفي أسماء المواضع والمدن، وفي كتب النوازل،وفي وثائق المعاملات والأحباس.

ومن الثابت أن الآثار الإسلامية ثابتة كانت أم منقولة تعد بحق من أهم المصادر لدراسة التاريخ ومظاهر الحضارة في أي مجتمع من المجتمعات، لأنها مستندات حية وصادقة لا مجال للشك فيما نستنبطه منها من حقائق، فكما أن أي أثر معماري يعبر من خلال طريقة البناء ونوع المادة التي استخدمت في البنيان، والزخارف التي تكسو جدرانه والعناصر المعمارية المكونة له عن القيم والتقاليد الفنية التي يعبر عنها، فهو أيضا مرآة تعكس صورة صادقة لحقيقة الحالة الاقتصادية للعصر الذي أقيم فيه، والنقوش الكتابية التي تعلو واجهة من الواجهات المعمارية تتضمن عادة تاريخ الإنشاء والغرض الذي أنشئ من أجله بالإضافة إلى أسماء القائمين بالبناء أو المشرفين على تنفيذه وأسماء من تولى إصدار

أمر الإنشـــاء من الأمــراء والسلاطين والخلفـاء، وهذه النقـوش الكتابيـة أصيلة ومعاصرة لتأريخ الإنشاء وغير قـابلة للتصحيف والتحريف الذي هو أمر شائع في المصادر المدونة التـي تتعرض مادتها في بعض الأحيان لأهـواء الكـاتـــب وميـولـه،كما تتعـرض في أحيـان أخـــرى للتشـــويـه والتحريف(1). أما النقـوش الزخـرفية فتمثـل مدى التطـور الفني الـذي تتعرض لـه وتمثل التيارات الفنية المختلفـة التي أثرت عليها أو تفـاعلت معهـا، وهو مـا يعكـس في كثير من الأحيـان نـوع المدارس الفنية التـي تخضع لها هـذه الزخـارف،سواء عن طـريق العلاقـات الوديـة بين بلد إسلامي وآخـره أو عن طريق أسبـاب سياسية نتيجة للسيـادة أو الغلبة وتأثير الغالب على المغلوب، واجتماعية نتيجة للبصمات التي يتركها البناة الأجانب على عمائرهم وتحفهم أو انتماء الحاكم لبلد غير البلد الذي يتولى حكمه، فـالنفوذ الأندلسي على المغـرب الأقصى في عصر الخلافة الأمـوية بالأندلس يتمثل بصورة واضحة في مسجـدي القرويين والأندلس بمدينة فاس، وسيطـرة المرابطين والموحديـن على الأندلـس يعبر عنها الأسلـوب الفني المشترك الســائد في كل من المغرب والأنـدلس في هذيـن العصرين، وغلبة الطـابع الغـرناطي على آثـار المغرب كله منـذ أوائل القرن الثـامن الهجري يعبر عن أثر العـلاقات السياسية الودية القائمــة بين بني مرين وبنـــي الأحمر في فنون العمارة والتحـف الصناعيـة، كما يعبر أيضا عـن حقيقة تاريخية ثـابتة هي هجرة الفن الأندلسي الغرنـاطي إلى المغرب بعد سقوط مملكة غـرناطة(2). ومـن أمثلـة الآثار المترتبـة على المصـاهـرات السياسيـة والصلات الـودية بين بلـد إسلامــي وآخر استخـدام الخوذة المفصصة التي تشبه العمامة،والتي تكسوها زخرفة خزفية خضراء بأعلى مئذنتي مسجـد الناصر محمد بن قـلاون بالقلعة، واستخدام الـزخارف المعروفـة بالـدالات في تزيين إحـدى هاتين المئـذنتين،وهو مـن التقاليـد المغوليـة الإيرانيـــة التي توافـــدت على مصـــر منـذ أيام الظـاهر ببيرس (658 ـ 676 هـ) الذي تزوج من ابنة بركة خان القبيلة الذهبية، كما يعبر

1) السيد عبد العزيز سالم، التأريخ والمؤرخون العرب، الإسكندرية 1987 ص: 162.
2) السيد عبد العزيز سالم، التأريخ والمؤرخون العرب، الإسكندرية 1987 ص: 163.

الشكل اللولبي لمئذنة جامع أحمد بن طولون وتشابهها بمئذنة جامع أبي دلف بسامرا، واستخدام الزيادات في تخطيطه والآجر في بنيان دعائمه وجدرانه وعقوده، بالإضافة إلى زخارفه النباتية المحفورة في الجص حفرا مائلا، عن تأثير عراقي واضح المعالم لا مجال لإنكاره، كذلك يعبر شكل عقود حدوة الفرس التوءمية على أوجه المئذنة بجامع بن طولون، والعقد المتجاوز لنصف الدائرة بتربيعته المحيطة به في مدخل هذه المئذنة، وكذلك الكوابيل اللولية القائمة بأدنى القنطرة التي تربط الجدار الشمالي للمسجد بالمئذنة عن تأثيرات أندلسية وقرطبية بالذات توافدت على القاهرة زمن السلطان حسام الدين لاشين الذي قام بتجديد بناء المئذنة(3).

وكثيرا ما ساعدت النقوش الزخرفية الباحثين على استنباط جوانب حضارية هامة للعصر الذي نقشت فيه، لا سيما النقوش الآدمية والحيوانية، ومن أمثلة ذلك على سبيل المثال بعض النقوش المحفورة في الصناديق والعلب العاجية الأندلسية. ففيها من النقوش ما يمثل تمثيلا واقعيا وصادقا جوانب هامة من الحياة الاجتماعية في مجتمع الخاصة في الأندلس(4). فبعض هذه النقوش يصور مجالس طرب وأنس داخل حيرا أو في منية من منيات قرطبة، وهذا شأن صورة أحد الشخصيات البارزة وقد جلس متربعا وسط مجلس من تلك المجالس، وقد جلس قبالته نديم يشاركه الشراب، ووقف خلفهما عواد يعزف على عوده أو كتيرته، أو زامر ينفخ في مزماره، وخادم يحرك مذبة أو مروحة، ومن خلال هذه الصور والنقوش يمكن أن نستدل على أشكال الجباب التي كان يرتديها هؤلاء الأشخاص وطريقة تصفيف الشعر وأنواع الآلات الموسيقية الشائعة في ذلك العصر، وأشكال القوارير التي يحتسون فيها النبيذ. وهناك نقوش تمثل شخصين يرقصان الدك، وقد رفعا سيفيهما إلى أعلى

---

3) السيد عبد العزيز سالم، المآذن المصرية وتطورها، القاهرة 1959م، ص: 15.

4) وانظر مانويل جوميث مورينو، الفن الإسلامي في إسبانيا، ترجمة د. لطفي عبد البديع ود. السيد عبد العزيز سالم، القاهرة، 1968، ص: 227ـ 229.

بحيث يتواجهان، ونقوش تصور بعض مناظر لصيد الوحوش(5)، نستدل منها على الأزياء المختلفة والأسلحة اللازمة للصيد. وهذا النوع من النقوش التي تمثل جوانب من الحياة الاجتماعية تميزت به أيضا اللوحات الخشبية التي كانت تدور بأعلى قاعات القصر الفاطمي بالقاهرة، فقد توزعت النقوش داخل جامات، بكل منها منظر يمثل جانبا من الحياة اليومية في المجتمع الفاطمي، وقد أفدت شخصيا من دراستي لبعض مظاهر الحضارة الإسلامية بقرطبة في عصر الخلافة الأموية وعصر دويلات الطوائف من خلال النقوش المحفورة على علب العاج الأندلسية، وتوصلت إلى حقائق هامة عن المجتمع الأندلسي آنذاك بفضل هذه النقوش ذات الطابع الواقعي، وهو ما لم تزودنا به المصادر التاريخية التي تركز الاهتمام فيها بالوقائع والحوادث السياسية، وأثبتت الصور المنقوشة في هذه العلب العاجية بما لا يدع مجالا للشك أن ما ذكرته بعض المصادر عن دور زرياب في ترويج طريقة لتصفيف الشعر بحيث ينسدل فيها على الجباه، وأن ما روته المصادر الأدبية عن مجالس الأنس والطرب التي كان يعقدها الأمراء والأعيان في قرطبة وغيرها حقيقة واقعة، كذلك أمكننا، بفضل الرسوم المصورة بالألوان المائية على جدران وقبوات قصير عمره بالأردن، التوصل إلى حقائق جديدة تخدم البحث في الحياة الاجتماعية عند الأمويين كعادة صيد حمر الوحش، وذلك بإطلاق الكلاب السلوقية وراءها ومطاردتها ثم طعنها بنصال الرماح(6). وتزدان بعض التحف الخزفية وبعض المخطوطات بصور تمثل مبارزات لأشخاص يمتطون الجياد أو يقفون على الأقدام(7).

وكثيرا ما تعرض المؤرخون والباحثون في تاريخ الفن الإسلامي لمشكلات لا حصر لها تتعلق على سبيل المثال بتفسير اسم مدينة الزهراء

5) السيد عبد العزيز سالم، صور من المجتمع الأندلسي في عصر الخلافة الأموية وعصر دويلات الطوائف، من خلال علب العاج، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية بمدريد 1978.

6) Martin almagro, Luis Gaballero, Juan Zozaya, Antonio almagro, Qusayr Amra, Pub. Instituto Hispano arabe de cultura, madrid 1975.

7) ثروت عكاشة، التصوير الإسلامي بين الحظر والإباحة، عالم الفكر، العدد الثالث 1975م، صفحات 525_ 552.

التي شرع الخليفة الأموي عبد الرحمن بن محمد الناصر لدين الله في إنشائها سنة 325هـ،واستغرق بناؤها ما يقرب من 40 عاما(8). فالمصادر العربية تجمع على أنها سميت باسم محظية للخليفة عبد الرحمن الناصر كان مولعا بحبها ولم يكن - وفقا لتلك المصادر - يرفض لها طلبا، فسألته يوما أن يبني على سفح جبل العروس مدينة يسميها باسمها، ولم يتردد الخليفة الناصر في الاستجابة لهذه النزوة. وبالفعل شرع في البناء في سنة 325 هـ،وسخر لذلك كل ما لديه من إمكانات،فكان ينفق على بنيانها ثلث ميزانية الدولة، ويجند لذلك مشاهير العرفاء، ويستجلب له أجود أنواع الرخام من سفاقس بإفريقية والمرية وقرطاجنة بالأندلس والقسطنطينية، ويثيب على كل سارية من سواريها أموالا طائلة، بحيث نال من تقريع منذر بن سعيد البلوطي قاضي الجماعة بقرطبة الكثير بسبب ذلك. وعندما فرغ من إنشاء أسوارها وقصورها نصب على بابها الرئيسي تمثالا للزهراء، وقد استبعدت هذا التفسير الذي ساقه المؤرخون العرب واعتبرته ضربا من الوهم والخيال، وأثبت أن ما ذكروه لا يعدو قصصا نسجت حول اسم الزهراء الذي زعموا أنه اسم جارية بارعة الجمال توله الناصر في حبها. ومن الأسباب التي دفعتني إلى رفض ذلك التفسير أن الزهراء يمكن أن تكون صفة للمدينة التي أسسها الناصر وكرس لبنائها كل قدراته المالية والفنية، لتكون ضاحية خلافية لمدينة قرطبة الحاضرة الرئيسية للأندلس ومقر الخلافة، ومدينة ينتجعها الخليفة التماسا للراحة، وقصورا لاستقبال سفراء بيزنطة وبروفانس وألمانيا والمغرب وإسبانيا المسيحية تبهر سفراء هذه الدول بعظمة بنائها وفخامة قاعاتها وروعة زخارفها وتنميقاتها، إذ كان من بين ما ابتدعه لبث مشاعر الرهبة في نفوس القادمين للمثول بين يديه بركة ملأها بالزئبق، وكان يأمر القومة والحشم وأرباب الخدمة برجه وتحريكه فتدور رؤوس العابرين بهذه البركة قبل المثول أمامه. وتسمية هذه

---

8) السيد عبد العزيز سالم، قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس، الإسكندرية، 1984، ص: 249 وقد شرع الناصر في بنائها سنة 325هـ، فاستغرق في بنائها ما بقي من عهده، وكمل بناؤها بعد تمام خمسة عشرة سنة من تولي ابنه الحكم المستنصر بالله الخلافة.

المدينة بالزهراء ليست بدعا، فقد سبق أن أسس الأمويون في بادية الأردن قصورا سموها بأسماء مقـاربة مثل القصر الأزرق، والقبة الخضراء، كما أسس العباسيون المعاصرون للدولة الأموية في الأندلس قصورا في سامرا وبغداد، وأطلقـت عليها أسماء مماثلة مثـل القصر الزاهر وقصر العـاشق وقصر الـذهب. وقـد حذا المنصـور محمد بـن أبي عامـر حذو النـاصر، فسمى المدينة التي أسسهـا شرقي قرطبة بقصر الزاهرة، وسمـى جوهر المدينة التي أسسها في مصر بالقاهرة والجامـع الذي أنشأه فيها بالجامع الأزهر، كما سمـى المأمون البـاطئحي مسجـده في شارع بين القصريـن بالمسجـد الأقمـر، وسمـى بـنـو عبـاد قصورهـم بإشبيليـة بـالقصر المبـارك والقصر المكـرم والقصر الـزاهـر وقـصـر الـزاهـي. وكـان للمتـوكـل عمـر بن الأفطـس قصـر ببطليوس يعـرف بقصر البـديع، فهـذه صفـات أطـلـقـت على تـلـك المنشـآت تيمنـاً بما ستكـون عليـه مـن ازدهـار، وعلـى هـذا الأسـاس يمكـن أن يكـون تسمـيـة الـزهـراء بهـذا الإسـم تعبـيرا عـن الأمل في أن تـزدهر بعـلـومهـا وروائـعـها.

ومن أسباب رفضي أيضا للتفسير الـذي ساقه مؤرخـو العرب حول التسمية أنه عثـر في أطلال الزهراء على قطعـة من تمثال رخامـي لامرأة أقرب مـا تكون إلى فينوس، والمعروف أن العـرب كانوا يسمـون فينوس بالـزهرة، ومـن هذا المنطلق ربما جـاء اسم الـزهراء أقـرب إلى التسمية العربية لفينوس(9). ومن المعروف أن أهل الأندلـس اعتادوا نصب تماثيل على أبواب مدنهم مثل بـاب الصاحبة أو الصورة من أبواب قـرطبة، وهو تمثال لامـرأة كان منصـوبا على باب القنطـرة بمدينـة قرطـبـة. وعلى الرغم مـن دثـور مدينة الزهراء بعد أن دمـرها البربـر إبان الفتنة التي اشتعلت في قرطـبـة في أعقاب مـصـرع عبـد الرحمـن شنجـول بـن المنصـور بن أبي عامر، فقـد ظـل تمـثـال الـزهـراء منصوبا على بابها إلى أن أمـر أبـو يـوسـف يعقوب المنصـور خليفة الموحـديـن بـإنزاله

9) السيد عبد العزيز سالم، قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس، ج 1، الإسكندرية، 1984م، ص: 236، 237.

من موضعه أثناء مروره بأطلال الزهراء في طريقه إلى إشبيلية في سنة 586هـ(10).

ولقد صححت الآثار أخطاء وقع فيها المؤرخون، وحلت مشاكل عجز المؤرخون عن حلها، فالعملات الإسلامية الأثرية تعتبر من المصادر الهامة لدراسة التاريخ السياسي والاقتصادي للدولة الإسلامية، إذ يتضمن نقوشا كتابية لأسماء الخلفاء والسلاطين وألقابهم وتاريخ الضرب وبعض عبارات تتعلق بالمذهب الديني السائد، واسم المدينة التي ضربت فيها العملة، فهي لذلك السبب سجل للألقاب التي توضح كثيرا من الأحداث السياسية وتثبت أو تنفى تبعية الحكام والولاة للخلافة، وكثيرا ما أسهمت النقوش المسجلة على العملات في تصحيح بعض الأخطاء التاريخية المعروفة، ومن أمثلة ذلك أن معظم المصادر العربية تؤكد أن إدريس بن إدريس بن عبد الله بن الحسن هو الذي أسس مدينة فاس في سنة 192هـ في حين تذكر مصادر أخرى أن فاس من بناء إدريس الأول بن عبد الله في سنة 172هـ. وكان هذا الاختلاف في تاريخ إنشاء فاس سببا في حيرة الباحثين إلى أن تم العثور على عملات ضربت في مدينة فاس في سنوات تسبق سنة 192 (مثلا في سنة 185، 189هـ) الأمر الذي يقطع بصحة الرأي القائل بأنها أنشئت في سنة 172(11). ويفسر الأستاذ ليفي بروفنسال كيف استقر التاريخ الخاطئ لبناء فاس في سنة 193هـ، وحل محل التاريخ الصحيح وهو سنة 172هـ بأن من المحقق وقوع لبس أساسه يرجع إلى خطأ يسير في القراءة بين رقمي

10) يذكر ابن عذارى في ذلك أنه «مشى أثناء ذلك للزهراء بنية الاعتبار بآثار القرون الذاهبة والأمم السالفة فأمر بقلع الصورة التي كانت على بابها وكان من الاتفاق أن ذهبت ريح عاصف بأصيل ذلك اليوم أثرت في خباء الساقة بعض التأثير وقطعت في طنبه كالقطع اليسير فأرجف جهال من عوام قرطبة إن ذلك بسبب صورة الزهراء، وإنها كانت طلسما لما ارتدعها من الأشياء، واتصل ذلك بالمنصور» (ابن عذارى، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، قسم الموحدين، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني وآخرين. بيروت 1985 ـ ص: 205).

11) السيد عبد العزيز سالم، المغرب الكبير، الإسكندرية، 1962 ج 2، س: 501 وانظر ليفي بروفنسال، الإسلام في المغرب والأندلس، ترجمة السيد عبد العزيز سالم ومحمد صلاح الدين حلمي، القاهرة 1958، ص: 29، 30.

سبعين وتسعين، وهو خطأ أدى إلى قراءة السبعين على أنها تسعين. أما من الناحية الاقتصادية فإن العملات طالما كانت تستخدم في التداول الداخلي، وطالما كانت مادتها ووزنها مختلفا في العصور المختلفة وفقا لما يصدر من قوانين مالية، ففي الإمكان معرفة الحالة الاقتصادية للعصر الذي كانت تستعمل فيه هذه العملات للتداول الداخلي، وإلى نوع النقد الذي كان يشتد الإقبال عليه في العصور المختلفة وأسبابه الاقتصادية، ثم إن العثور على عدد من العملات المضروبة في عصر ما في بلاد إسلامية وغير إسلامية يشير إلى الآفاق التي كانت تمتد إليها التجارة الإسلامية في ذلك العصر(12). وكانت العملات حرة التداول يتعامل التجار بها في أي بلد إسلامي، بدليل أنه عثر على عدد من العملات الفاطمية في مدينة بطليوس جنبا إلى جنب مع عملات مسكوكة في الأندلس زمن الخلافة الأموية(13)، رغم عداء الفاطميين الشيعة للأندلسيين السنة.

وتعتبر نقوش اللوحات الجنزية المسماة بشواهد القبور وثائق تاريخية أصيلة تتميز بحيدتها وصدقها لأنها معاصرة للأحداث التي تسجلها لم تشوهها الروايات والنقول، من ذلك نقش كتابي سجل على شاهد قبر رجل من أهل ماردة من مدن غرب الأندلس يدعى عبيد الله بن أحمد الماردي أحد شهداء بطليوس سنة (539هـ - 1144م) قتله المرابطون يوم خروجهم من بطليوس في أعقاب ثورة المريدين(14) ومن ذلك أيضا نقش كتابي لشهيد آخر من بطليوس لقي مصرعه عندما تعرضت هذه المدينة لعدوان النصارى عليها سنة 556هـ وهو تاريخ اختلف فيه المؤرخون العرب، ونطالع في هذا النقش ما يلي: (بسملة «تصلية» **﴿كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾**.

---

12) السيد عبد العزيز سالم، التأريخ والمؤرخون العرب الإسكندرية، 1987، ص: 158.

13) سحر السيد عبد العزيز سالم، مظاهر الحضارة في بطليوس الإسلامية، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتورا، في كلية الآداب - جامعة الإسكندرية، 1987، ج 1، ص: 451.

14) Lévi Provençal, Inscriptions arabes d'Espagne, Paris Leyde, 1931, t. T, p 56.

وانظر أيضا سحر السيد العزيز، المرجع السابق ص: 19.

هذا قبر الشيخ الفقيه أبي القاسم خلف بن حسن بن فرحون البكري نور الله ضريحه وقدس روحه، استشهد بشرقي جامع بطليوس حين غدر العدو لها في صبيحة يوم الخميس أول يوم من ربيع الآخر عام ستة وخمسين وخمس مائة)(15).

ومن أكثر الأمثلة تعبيرا عن أهمية شواهد القبور في توضيح التبادل التجاري بين دول حوض البحر المتوسط في العصر الإسلامي أنه عثر على شاهد قبر بألمرية في الأندلس يحمل اسم تاجر سكندري الأصل اسمه «ابن خليف الإسكندري»، توفي بالمرية في سنة 519هـ وينتمي إلى أسرة سكندرية مرموقة في العصر الفاطمي اشتغل بعض أفرادها بالتجارة في حين احترف بعضهم الآخر العلم، فظهر منهم التجار والفقهاء وعلماء اللغة والدين(16). ونستدل من شاهد قبر ابن خليف هذا على أن التجارة كانت قائمة بين الأندلس في العصر المرابطي وبين مصر في العصر الفاطمي، كذلك عثر في نفس البلدة (المرية) على شاهد قبر يحمل اسم أبو عمر عثمان بن محمد بن بقي الشامي الذي توفي بالمرية سنة 525هـ(17)، مما يؤكد تطبيقيا قيام صلات تجارية بين المرية أعظم ثغور الأندلس التجارية في عصر دولة المرابطين وبين مصر والشام في العصر الفاطمي.

وهناك بالإضافة إلى ما سبق ذكره أمثلة أخرى تؤكد أن الآثار أثبتت حقائق تاريخية على جانب كبير من الأهمية، فقد أثبتت الحفريات الأثرية التي أجريت في قصبة بطليوس خارج أسوارها الشرقية عن كشف أبنية تضم غرفا ضيقة وبعض جدران مسجد متواضع المساحة وآثار حوائط مقامة من الملاط الفقير، مما يشير إلى بساطة هذه الأبنية وفقر أصحابها الأمر الذي يتفق مع قول الإدريسي الذي انفرد دون غيره من الجغرافيين

---

15) Lévi - Provencal, op. cit. t. 7, p. 59.

16) السيد عبد العزيز سالم، تاريخ مدينة المرية الإسلامية قاعدة أسطول الأندلس - بيروت 1929، ص: 170.

17) Elsayed abdel Aziz Salem, Algunos aspectos del florecimiento economico de Ammeria islamica durante el periodo de los Taifas y de los Almoravides, Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos, Madrid, 1979, p. 8 Nota 6.

العرب بالإشارة إلى أن هذا الربض الشرقي كان مهجورا عند زيارته لبطليوس(18).

ونستدل من بساطة الأبنية المكتشفة وضيق الغرف وصغر مساحتها على أن سكان هذا الربض الشرقي كانوا من العامة ومن صغار التجار الحرفيين، هجروه بسبب ثورات اشتعلت في بطليوس وواكبت دخول المرابطين المدينة سنة 487هـ.

وهكذا تخدم الآثار الإسلامية الدراسات التاريخية والحضارية، بحيث يمكننا اعتبارها من المصادر الأساسية لدراسة التاريخ السياسي والعمراني والاقتصادي للإسلام. ويعتبر الشعر العربي من المصادر الأساسية لدراسة التاريخ السياسي والاجتماعي عند العرب في الجاهلية والإسلام، فالشعر الجاهلي على هذا النحو ديوان العرب، فهو يصور طباعهم وأخلاقهم ويسجل عاداتهم وأنسابهم، وفيه ذكر لأيام العرب ووقائعهم، وهو لكل ذلك مرآة تنعكس عليها صور حياتهم في السلم وفي الحرب(19). أما في العصر الإسلامي فقد اتخذ أغراضا جديدة لم تكن معروفة عند العرب قبل الإسلام، فظهر الشعر الحزبي نتيجة للسياسة الحزبية للدولة الأموية واتخاذهم الشعراء وسيلة للدعاية فوجد شعراء أبلوا بلاء حسنا، منهم عبيد الله بن قيس الرقيات من شعراء الزبيرية والكميت بن زيد الأسدي من شعراء الشيعة، ووجد شعراء يمثلون السياسة الأموية، وشعراء يمثلون الصراع بين العصبيتين اليمينية والقيسية، وسجل هؤلاء المفاخرات العصبية. كذلك تطور الشعر الوصفي عند المسلمين تطورا واضحا، فأصبح الشعراء يصفون القصور والبساتين والسفن والأساطيل ومجالس الأنس والشراب والطهي، أو يصفون

---

(18) وعن النقش الكتابي الذي يحمل اسم ابن خليف الإسكندري ارجع إلى:
- Lévi - Provençal, Inscriptions arabes d'Espagne, Vol. I; Paris - Leyde, 1931, p. 116.
وعن بني خليف السكندريون انظر

Elsayed Salem, d'Alexandrie à Almeria, une famille alexandrine au moyen âge: les Banu Khulayf, dans "Alexandrie entre deux mondes", Aix en Provence, 1987, pp. 64-70.

(19) السيد عبد العزيز سالم، التأريخ والمؤرخون العرب، ص: 235.

القصور الآثار والدّمن المنشآت العامة، كالحمامات، أو يصفون الطيور والحيوانات والأزهار، وبفضل هذه الأشعار أمكن للباحث أن يتعرف على صور من قصور دثرت، ويتصور ما كانت عليه السفن والحربيات، كما أمكن من خلال وصف الحيوانات معرفة أنواع الحيوانات والدواب، وبالتالي تقدير الثروة الحيوانية، كما أن معظم هذه الأشعار كانت لا تخلو من أبيات تتضمن أسماء مواضع لم نكن نعرفها. ومن أمثلة ذلك، القصائد الرقيقة التي نظمها الشاعر القرطبي أبو الوليد بن زيدون في ولادة بنت الخليفة المستكفي بالله، بعد خروجه من قرطبة، فيذكر معاهد كان يخرج إليها بصحبتها ومواضع شهدت مجالس لقاءاته بمحبوبته، مثل العقاب والرصافة والقصر الفارسي ومحبس ناصح وعين شهدة والعقيق ومسناة مالك وغيرها. وقد أعانتني أشعاره بالفعل في إعداد دراسة عن بعض مواضع مجهولة من قرطبة في سنوات الاضطراب التي شهدتها هذه المدينة بعد سقوط الدولة العامرية(20). كذلك اعتمدت في دراستي عن قصور بني عباد بإشبيلية على أشعار قصائد أطلقها المعتمد بن عباد في منفاه الذي حمله المرابطون إليه بالمغرب الأقصى، وفيها يحن إلى قصوره بإشبيلية التي شهدت أيام فرحه وسروره، ومنها قصر الزاهي، وقصر الزاهر، وقصر الثريا بقبته المرتفعة، وقصر سعد السعود، والقصر المبارك(21). كذلك يصف الشاعر السكندري ابن قلاقس (ت 565) قصر بني خليف القائم في ظاهر الإسكندرية من جهة الرمل وصفا نستدل منه على أنه كان عظيم الارتفاع راسخ البنيان، واستعنت بهذه الأشعار في دراستي عن طبوغرافية الإسكندرية في العصر الفاطمي.

وقد قدر بعض الباحثين الأجانب أهمية الشعر في دراسة الحضارة الإسلامية فأفادوا من الاعتماد على الشعر في دراساتهم عن الحضارة الإسلامية، ومن أبرز هؤلاء الباحثين الذين اهتموا بالشعر كمصدر

---

20) السيد عبد العزيز سالم، معالم قرطبة في شعر ابن زيدون القرطبي - مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد، المجلد 22، مدريد 1983/1984، ص: 93-104.

21) السيد عبد العزيز سالم، قصور بني عباد بإشبيلية الواردة في شعر ابن عباد، مجلة أوراق، العدد الأول، مدريد 1979م.

رئيسي لتصوير الحياة الاجتماعية والاقتصادية في الأندلس الأستاذ هنري بيريس في كتابه عن الشعر الأندلسي باللغة الفصحى(22) في القرن الخامس الهجري، واستطاع بفضل هذه الدراسة من عرض صورة واضحة للمجتمع الإسلامي في الأندلس في عصر دويلات الطوائف.

وبقي أن أتحدث عن مصدر ثالث من أهم المصادر للدراسات الحضارية، وأعني به الأسماء الطبوغرافية أو أسماء المواضع، وهو مصدر حيوي لم يسبق لباحثي التاريخ أن أفادوا منه للأسف في دراساتهم التاريخية. فكثير من المواضع في البلاد الإسلامية، وعلى الخص في الأندلس التي فقدت ارتباطها بالإسلام منذ ما يقرب من خمسة قرون، تحمل أسماء القبائل التي نزلتها عربية وغير عربية. صحيح أن إسبانيا والبرتغال تخلصتا من الحكم الإسلامي منذ عام 1492م، بيد أن كثيرا من المواقع والبلدان ما زالت تحمل أسماء من نزلها من العرب والبربر، فمن بين أسماء المواضع التي نزلها البربر في غرب الأندلس نبزة «Nepza» ونفهم من النصوص الإسبانية أن نبزة كانت تقع داخل القسم الغربي من شبه جزيرة إيبيريا وكانت تسكنها قبيلة نفزة البربرية التي أدت دورا هاما في تاريخ الأندلس وحضارته في عصر لدولة الأموية. ومن المواضيع الإسبانية التي نزلها البربر وتركوا أسماء قبيلتهم عليها مدينة سالم «Medinaceli» المنسوبة إلى سالم ابن عوسجة البربري، التي أدت دورا هاما في تاريخ الأندلس وحضارته في عصر الدولة الأموية. ومن المواضع الإسبانية الموضع المعروف باسم مستانزا «Mestanza» ويقع على مقربة من أوريط في إقليم قلعة رباح، وتقابل في المصادر العربية بلدة مسطاسة وهو إسم قبيلة من البرانس كان لها أفخاذ وعمائر، وبلدة «Meguilla» ويقابل اسم قبيلة بربرية هي مغيلة، وموضع يعرف باسم «Mequineza» ومقابل اسم قبيلة بربرية هي مكناسة الأصنام، وكانت منزلا لبني وانسوس وبني فرفرين البربر، وفي وسط الأندلس تقع بلدة البراسين «Albarracin» نسبة إلى بني رزين البربر الذين أسسوا دولة لهم في عصر الطوائف كانت حاضرتها السهلة، وتكثر

22) Henri Péres, la Poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle, Paris, 1937.

في البرتغال أسماء مواضع لقبائل بربرية، منها على سبيل المثال «Benafeti-ma» وهو موضع يقع على مقربة من مدينة شلب «Silves» كان ينزل فيه بنو فاطمة البربر، وبني أماريكي «Benamarique» ويقع قرب يابرة نزله بنو مريق البربر، وكتيموس «Cotimus» نسبة إلى كتامة، و«Azuaga» نسبة إلى زواغة، و«La Gineta» نسبة إلى زناتة.

ونستنتج من كثرة ورود أسماء مواضع نزلها البربر في مناطق عديدة من الأندلس وهي مناطق غنية بثرواتها الزراعية عقم الرأي القائل بأن العرب هم الذين حددوا للبربر منازلهم، وأنهم ظلموهم بإقصائهم عن المناطق السهلة الخصبة وتركوا لهم المناطق الشمالية القاحلة بشبه الجزيرة في حين استأثروا — أي العرب ـ بالمناطق الخصبة. كذلك توجد بالأندلس في الوقت الحاضر مواضع نزلها العرب وأطلقوا عليها أسماء عربية مثل «Albuera» وهي مشتقة من البحيرة، و«Albarragena» المشتقة من البراجنة و«Alcanena» المشتقة من بني كنانة وتقع على مقربة من شنترين في البرتغال و«Alcaçovas» الواقعة بالقرب من يابرة بالبرتغال وأصلها القصبة وبلدة «Alporche» أي البرج بالقرب من لشبونة.

أما كتب النوازل(23) فتتضمن قضايا نظر فيها القضاة والمفتون، ومعظم هذه النوازل فتاوي فقهية تتعلق بقضايا اقتصادية واجتماعية يستطيع الباحث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للأندلس والمغرب استنباط مادة طيبة توضح طرق التعامل في التجارة(24) كما تعبر بصدق عن واقع الحياة اليومية في المجتمع المغربي والأندلسي(25)، ففيها إشارات عن العادات والتقاليد والاحتفالات والأطعمة.

---

23) من هذه الكتب: كتاب نوازل ابن سهل (ت 486هـ) ونوازل ابن رشد (ت 520هـ) وكتاب مذاهب الحكام في نوازل الأحكام لابن عياض (ت 575هـ) وجامع مسائل الأحكام مما نزل بالمفتين والحكام لابن القاسم البلوي، والمعيار المغرب والجامع المعرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب للونشريشي (ت 914هـ).

24) عز الدين أحمد موسى، النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، بيروت ـ القاهرة، 1983م ص: 27.

25) كمال أبو مصطفى، جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والعلمية في المغرب الإسلامي من خلال نوازل وفتاوى المعيار المغرب للونشريشي الإسكندرية، 1991م ص: 7.

وهناك من النوازل ما يسلط بعض الضوء على جوانب من الحياة الاقتصادية والعلمية والدينية في بلاد المغرب والأندلس(26)، وأخرى تتعلق بنظام الأحباس والوقف وأوجه مصارف عائدة بالإضافة إلى أسماء مواضع وعقارات محبسة، وتعتبر وثائق الأحباس مصدرا هاما يحفل بمعلومات هامة عن جوانب اجتماعية واقتصادية وثقافية في المجتمعات الإسلامية كما أنها تسلط الضوء على طبوغرافية المدن الإسلامية، وتعين على تتبع نمو نطاقها العمراني، ففي أحباس مساجد غرناطة قبيل سقوطها ترد أسماء كثير من الشوارع والحومات والأرباض والمنيات والمجاشر والضيعات المرتبطة بمدينة غرناطة قبل نهاية عصرها الإسلامي وظلت تحتفظ ببعضها في القرون التالية.

وقد تنبه بعض الباحثين في التاريخ والحضارة في المغرب الإسلامي إلى أهيمة كتب النوازل في دراسة المجتمع الأندلسي المغربي، نذكر منهم سلفادور بيلا، ولوث أورتيث Salvador Vila ،Lopez Ortiz، ومحمود علي مكي، ومحمد خلاف، وعز الدين موسى وكمال أبو مصطفى.

أما الوثائق فيسجل بعضها عقود بيع وشراء واستئجار، وعقود عتق، وعقود مساقاة وغرس ومزارعات وعقود زواج(27) وتفيد هذه الوثائق في توضيح كثير من جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية في المغرب والأندلس. ومن الوثائق ما يتعلق بالتجارة بين المغرب الإسلامي والمشرق، وأعني بها وثائق الجنيزة التي تتضمن الكثير من الأخبار عن تجارة التوابل عبر الخليج العربي وبحر القلزم، وقد أفاد منها عدد من الباحثين في تاريخ الإسلام الاقتصادي أمثال جويتاين Goetein واشتور Ashtor وحسنين ربيع وعطية القوصى في دراساتهم التاريخية والحضارية.

---

26) كمال أبو مصطفى، المرجع السابق ص: 7.

27) من أهم المجموعات الوثائقية: كتاب الوثائق والسجلات لابن العطار (ت 399هـ) وكتاب وثائق المستعربين في طليطلة في القرنين 12، 13 لآنخل جنثالث بالنثيا :

Angle Gonzalez Palencia, Los Mozarabes de Toledo en los siglos XII y XIII, 3, vols Madrid. 1926.

# تكهنات بشأن حضور عربي في أمريكا

**محمد العربي المساري**

كتب محمد عزيزة المسرحي التونسي المعروف، قصة بعنوان «العالم الجديد» صاغها في شكل مذكرات سفر، على غرار تلك التي كتبها كريصطوبال كولون، وجعلها على لسان أميرال، قاد نحو القارة الأمريكية رحلة جرت في 1442، أي خمسين سنة قبل رحلة كولون. وفي هذه المذكرات نجد الأميرال مقتنعا، نتيجة لما قرأه في الكتب العربية بأن المحيط يشتمل على جزر عديدة بل و«حتى على قارة شاسعة وعميقة». وصحب الأميرال في تلك الرحلة رجل عربي اسمه جابر يصفه بأنه «أكبر عالم جغرافي في وقته». وكان هو مساعده الأول في تلك الرحلة. وكان جابر يصطحب دائما بوصلته، وأسطرلابه، وعدة أدوات لابد منها. ويقول الأميرال أنه كثيرا ما كان يهتدي بإيضاحاته الثمينة (أي العربي جابر).

ويرمز وجود هذه الشخصية في الرواية إلى تلك الحصيلة الهامة من المعارف الجغرافية التي تكونت للعرب من خلال البيروني، وياقوت، والإدريسي، والسعودي، وابن بطوطة، وابن حوقل، وعلماء عرب وآخرين، تمثلت فيهم خلاصة المعرفة العربية في الخرائط والملاحة البحرية، والفلك أي قمة ما كان في متناول البشرية إذ ذاك.

ولعل محمد عزيزة، قد أراد بإلحاحه على ما سبق، أن يوحي إلينا بأن العلم العربي هو الذي مهد بكيفية مباشرة لرحلة كولون الاستكشافية. وبالتالي فإنه إذا لم يكن العرب هم الذين أنجزوا اكتشاف أمريكا، فإن

المسألة ترجع إلى سوء الحظ أو إلى مزيج من الظروف المعاكسة التي أدت إلى حرمانهم من مكافأة كانوا يستحقونها نظرا لمعارفهم ومركزهم وقدرتهم. بعبارة أخرى كان يجب أن يكون العرب هم الذين يكتشفون العالم الجديد.

لكن هناك من يقول إن العرب لم يكونوا غائبين عن الحدث، وهناك من يضيف أن العرب وصلوا فعلا إلى أمريكا قبل كولون. وبالطبع كتب أدب غزير عن التأثير المباشر وغير المباشر للعرب في صياغة أمريكا ما بعد كولون في الثقافة والمعمار والإدارة إلخ. وقد ظهرت تكهنات عديدة في هذا السياق، بانتظام، في محافل علمية عربية وغير عربية.

في السنة الماضية نشر في لبنان كتاب بعنوان «الفينقيون وأمريكا، فصول شغلت العالم»، لعبد الله الحلو، دار كله حول فكرة رئيسية مؤداها أن الفينقيين اتصلوا بأمريكا قبل كولون، وتابع المؤلف، فيما يبدو(1) الجدل الذي قام حول أثار اكتشفت في ولاية يارايبا في البرازيل، وفي نيويورك وفي أمريكا الوسطى، ويتعرض المؤلف لأبحاث أنجزها علماء المانيون وأمريكيون حول تلك الآثار. ويذكر أنها تتوافق مع ما أورده زيلبيا نوطال في كتابه «المبادئ الأساسية لحضارات العالم القديم والجديد» المنشور في 1901 حيث يقول: «إن الدور الذي قام به الفينقيون في نقل الحضارة القديمة كان أكبر مما كنا نتوقع، ويجب أن تكون أمريكا قد استعمرت خلال فترات منقطعة من قبل وسطاء مسافرين أتوا من البحر المتوسط».

والآثار التي أثارت هذا الجدل منذ القرن الماضي هي تمثال اكتشف في نيويورك في 1869، ونص مكتوب بالفنيقية اكتشف في يارياييا (البرازيل) في 1873، وقد تجدد فضول الباحثين بشأن الآثار المذكورة في منتصف الستينات من هذا القرن، ثم انبعث الآن. ففي 1968 انبرى الأمريكي سيروس غوردن ليؤكد أن نص يارايبا، المنقوش في صخرة هو بالفعل مكتوب بالفينقيقية.

1) مقال في «الشرق الأوسط» 1991/8/29.

وجاء بـاحث مكسيكي هو خـوصي إيبزاير لأمـارنيا(2) ليردد بدوره، وذلـك في مقـال بجـريـدة «اكسيلسيـور» المكسيكية (2 ـ 12 ـ 91): إن الفينيقيين عرفـوا أمريكا قبـل كولون، وإنهم مثلـه وصلوا إليها بطـريق الصدفة. وقد ظلوا فيها بعض الوقت ثم قفلوا عائدين. وقبل رحلة العودة أمر رئيسهم أحد الكتاب بأن ينقش على حجر العبارات التالية:

«نحن أبناء كنعان مـن صيدا، مدينة الملك، التجارة جـاءت بنا إلى هذا السـاحل النـائي من أرض الجبـال، لقد ركبنـا البحر في البحـر الأحمر، وأبحرنـا في عشر سفن، ومكثنا في البحـر مدة سنتين نـدور حول أرض حام إفـريقيا. إلا أننا فرقنـا على يد بعل بواسطـة عاصفة، فافترقنـا عن أصدقائنا، وهكـذا وصلنا إلى هنا 12 رجلا و3 نسـاء».

ويقول الباحث المكسيكي أن هيرودوت قد تحدث عن مغامرة قام بها فريق من الفينيقيين برئاسة أمير البحر كودمو، مؤسس أثينا، وأن هؤلاء ركبـوا في عشرة مراكب، وأن العاصفة ذهبت بهم بعيـدا.

وهذه اللوحة الحجرية، لم تعترف بها الأكاديمية البرازيلية لشكها في أن تكون مكتوبـة بالفينيقية، غير أن سيروس غوردن المتقدم الـذكر قال إن المخطـوطات التـي اكتشفت في البحـر الأحمر، تمكننا بمقـارنتها مـع صخـرة البرازيل، مـن أن نتبين أن الأسلوب متشـابـه، وأن الأكاديميـة البرازيليـة حينـما شكـت في أمـرها لم تكـن في 1872 متمكنة مـن أداة المقارنة.

هذا وكان الدكتور عبد الهادي التـازي الذي طالما طرح السؤال وقلب مختلف الآراء عن سوابـق مغربية في أمريكا، قد وافـاني بقصد التحقيق، بالنـص المنقوش في اللـوحة الحجـرية المذكـورة كما نشره الأستاذ أحمد توفيـق المدني الذي ذكر أن تلك اللـوحة تحمل تـاريخ 125 قبل الميلاد، وقد دون الأستـاذ المدني بالحروف العربيـة منطوق المفـردات الفينيقية ولاحظ وجود تشـابه كبير بين العربية ومفـردات تلك اللوحة الحجـرية، ولم يذكـر ما إذا كان هـذا النص مضمنا في اللوحـة الحجرية التـي عثر

2) الشرق الأوسط ـ 1992/1/21.

عليها في يارايبا، أم تلك التي عثر عليها في غافيا، أحد مرتفعات مدينة ريودوجانيرو. ولكن اشتهر أن يُنسب النص المذكور إلى لوحة غافيا.

وفيما يلي نبذة عن لوحة غافيا، استقيها من مقال نشره gustavo Barroco في مجلة Etapas (3):

تم في الدورة الثامنة الاستثنائية للمعهد التاريخي والجغرافي التي انعقدت في 1839/3/23 عرض مسألة اللوحة الحجرية التي تم العثور عليها في ضواحي ريودوجانيرو، باعتبار أنها تتضمن كتابة بالفينيقية وعين المعهد لجنة لفحص اللوحة المذكورة، وتوجهت اللجنة إلى عين المكان وعاينتها ونسخت ما هو منقوش فيها، وأبلغت المعهد تقريرا يتضمن وصفا دقيقا للوحة ومكان العثور عليها، وسجلت اللجنة ثلاث ملاحظات، منها أنه كما دفعت الرياح سفينة كابرال (مكتشف البرازيل) إلى الساحل الأمريكي، فإنه جائز أن تكون شعوب قديمة، مدفوعة بالحرص على توسيع التجارة، قد وصلت إلى بلادنا وتركت هذا النقش. ومن جهة أخرى لاحظت اللجنة أن الأشكال التي تتضمنها اللوحة لا تشبه الأشكال التي تستعملها شعوب العالم القديم. إلا أنها لاحظت أن تلك النقوش لا تشبه الكتابة الفينيقية أو الكنعانية أو القرطاجية أو اليونانية، وأن تلك الأشكال ربما تكون من فعل التعرية الطبيعية، وأن مثل تلك الأشكال حفرتها الرياح في صخور أخرى توجد في نفس المكان.

هذا وقد نشرت مجلة (Libras) وهي نشرة عربية تصدر في صاو باولو في عدة أعداد منها من 1986 إلى 1990 صورا ومقالات عن اللوحة الحجرية المشار إليها، استنادا إلى الأعمال التي قام بها Bernardo Azevedo de lima Ramos المعروف بتشامبوليون البرازيلي لأنه فك رموز اللوحة المذكورة، وجزم بأنها فينيقية. ولهذا العالم البرازيلي كتاب عن النقوش ما قبل التاريخية في البرازيل(4). ولا يضيف ما نشرته

---

(3 Etapas. São Paulo. , n°: 339/12. Ano 31. Maio e junho 1985.

(4 Inscripções e tradiçoes de America prehistórica.

«ليبراس» شيئا حاسما، وإنما يدور حول الأصل الفينيقي للنص المنقوش على اللوحة الحجرية.

ووقفت في مكتبة جامعة برزيليا على تقرير مركز عن المنقوشات الصخرية في البرازيل(5) نشر في 1924، هو حصيلة تمحيص للمعلومات المتوفرة عن صخريات الشمال الشرقي للبرازيل. وينص هذا التقرير الذي تغلب عليه الصرامة العلمية على أن ما نسب إلى أمم شرقية شتى (فينقيين، يهود، يونان إلخ) ليس سوى آثار لأمم قديمة عمرت البلاد قبل الاكتشاف، وهي في الأغلب نتيجة أعمال عدة أجيال من الأمم الأهلية. وفي ص: 51 يقول هذا التقرير: «ليس هناك شيء حاسم بالنسبة لرحلات قام بها فينيقيون ويهود أو يونانيون إلى البرازيل، ولا عن مجيء سكان الأطلانطيدا الأسطورية. فكل هذا يجب أن يعتبر ثمرة خالصة للتخيل». وهذا الإلحاح على السوابق الفينيقية يكتسي أهمية كبرى من جانبين، الأول هو القول بأنه إذا كانت الصدفة هي التي أدت بالأوربيين إلى اكتشاف أمريكا، فإنه لا يستبعد منطقيا أن يكون الفينيقيون، قد توغلوا في المحيط وهم المعروفون بارتيادهم الإرادي للموانئ في كل المعمور. والجانب الثاني هو أنه إذا سلمنا بفرضية وصول الفينيقيين إلى أمريكا، فلا يبقى مبرر لكي نستبعد قيام أحفادهم العرب بنفس المسعى.

أما لونيس فلسطين فقد تناول في مقال له نشر في مجلة «القلم» التي كان يصدرها المعهد العربي الإسباني للثقافة، افتراضا بإمكانية وصول العرب إلى أمريكا قبل كولون(6) وينسب إلى كتب عربية محفوظة في الأسكوريال أن عرب الأندلس عرفوا السواحل الأمريكية قبل 1492 «فهم كانوا يأخذون بكروية الأرض». ويستند إلى مخطوط عربي للإشارة إلى بحار اسمه «خشخاش البحري» ركب من لشبونة سفينة شقت به عباب «بحر الظلمات» في سنة 850 في اتجاه الجنوب، حيث اكتشف جزيرة

---

5) Inscripções rupestres no Brasil. Luciano Jacques de morães.

6) Calamo n° 10. Julio 1986.

يسكنها بشر عاد منها بهدايا لعبد الرحمن الثاني واستمر في مغامراته البحرية إلى أن لقي حتفه في صدام مع الفيكينغ.

ويذكر ل. فلسطين، أن هناك إشارة ثانية إلى رحلة قام بها بحارة مغاربة في القرن العاشر لم يعرف شيء عنهم بعد أن توغلوا في المحيط الأطلسي. ثم يشير إلى مغامرة «الفتية المغررين» التي يتعرض لها المسعودي والإدريسي، وكان المغررون وعددهم ثمانية، قد ركبوا من لشبونة في اقتفاء آثار من سبقوهم ممن لم يعرف شيء عن مصيرهم. لكن المغررين وصلوا إلى جزيرة تعرفوا فيها على شخص واحد، بقي على قيد الحياة من جماعة خرجت من لشبونة قبلهم، وعاد المغررون إلى لشبونة واستقبلوا بحفاوة وأطلق اسمهم على شارع تخليدا لمغامرتهم.

ونقل ل. فلسطين ما قاله الأستاذ عبد العزيز بن عبد الله من أن كولون عاد من أمريكا بكمية من الذهب مسبوكا بنفس النسب التي كان يعتمدها العرب. ومن جهة أخرى فإن الأب أنسطاس الكرملي كتب مستدلا على وجود العرب في أمريكا قبل كولون بتداول كلمات عربية لتسمية بعض الظواهر مثل الطوفان والموسمية، كما يذكر ل. فلسطين خريطة الزيات المتوفى سنة 1198 وفيها تظهر أجزاء مأهولة في المحيط الأطلسي، وهي الخريطة التي نشرها خوان فارطيط من جامعة برشلونة.

ويذكر لويس فلسطين أيضا خريطة للأميرال التركي بيريس رايس المتوفى 1513 والذي ترك خريطة تتضمن بيانات وتفاصيل لم يكن كولون يعرفها.

وهذه الخريطة وقفت عليها شخصيا في المتحف البحري من ريودوجانيزو، وهي مكتوبة بالحروف العربية التي كان يستعملها الأتراك حنيئذ، وتتضمن فعلا بيانات عن سواحل تقع إلى الجنوب من المنطقة التي عرفها كولون، وهي بالذات السواحل الشرقية الشمالية للبرازيل، ولابد من القول أن هذه الخريطة أنجزت حتما بعد وصول كابرال إلى البرازيل في 1500، وبالتالي بعد رحلتي كولون. ولم يزد

الأميرال التركـي على أن دون في خريطـة المعطيات التـي أفرزتها رحلتـا كولون وكابرال. خاصـة وأن أسماء المواقع واردة فيها باللسان البرتغالي، أي نفس الأسماء، التي أعطاها البرتغاليون للمواقع التي اكتشفوها، وهي أسماء القديسين المسيحيين. ووقـع الأميرال بيريس في خطـأ حينما سمى ريودوجانيرو (ســان ريو) على غرار سان سالفاضــور وغيرها من المدن المسبوقة بكلمة ســان ومعناها قديس. فهذه الخريطـة إذن ليست سابقة لعهد كولون.

وفي بحـث أمريكـي عربتـه مجلـة «البحث العلمـي»(7) المغربيـة ترد تكهنات مركزة بشأن حضور مجموعة مغربية مسيحية في القرن الثامن الميلادي بأمـريكا الشمالية. وجاء في ذلـك البحث أن هؤلاء أقامـوا في ما يسمى اليوم بولاية كونيكتيكوت. وأيضا يتعلق الأمر بنقوش على الصـخر فحصــت لمدة عامين أدت إلى الظـن بأن مجمـوعة مـن المسيحيين الأوائل هربوا مـن الاضطهاد ووصلوا إلى المغرب، وأنه حينما هجـم الواندال على المنطقة أبحر أفراد من هذه المجموعة إلى الطرف الآخر من المحيط الأطلسي بحكم أن الريـح يسرت لهم العبور. وتحكي نقوش على الصـخـر وجدت بواحة في فكيك بالمغرب قصة هذه الطائفة التي أفلتت من الواندال وكيف أنها اتجهـت «نحـــو مغـرب الشمـس» وهـــو مـا تـدل عليـــه نقـوش كونيكتيكوت.

شغلت مسألة تعـرف العرب على أمريكا قبل كولـون الباحثين العرب بإلحاح، وأورد الأستاذ ع. ع بن عبد الله في بحث له نشر في 1985(8) عن الأسطـول المغربي مـا ذكـره توفيــق المدني ـ ممـا تقـدم ذكـره ـ عـن «الـرخـامـة البرازيليـة»، وأشــار إلى كتـاب عـن وصــول الفينيقيين إلى كـولومبيـا لإبراهـم هاجـر صدر في أرخنتينـا (مجلة المعـرفة عـدد 10 دمشق). وذكر أن أبي الوردي سجل في جغـرافيته أنه يوجد وراء الجزر الخالدات جـزائر عظيمة وصفها وصفا ينطبـق على بلاد أمريكـا. وعاش ابن الوردي في القرن الرابـع عشر (عبد القادر المغربي، محاضرات الجمع

7) عدد 32 سنة 17 ـ نوفمبر 1981.

8) المناهل العدد 32 س 12 مارس 1985.

العلمي بدمشق ج. ح. ص 33). ويضيف الأستاذ بن عبد الله أن ابن عربي لاحظ أن وراء المحيط الأطلسي أمما من بني آدام وعمرانا. وقد عاش ابن عربي قبل كولون بثلاثة قرون. وتحدث صاحب (مسالك الأبصار) نقلا عن شيخه الأصفهاني، قبل كولون بـ 50 سنة، عن احتمال وجود أرض وراء المحيط، وتساءل الأستاذ بن عبد الله مسايرا لتوفيق المدني: «وهل يرجع اسم (برازيل) إلى اسم القبيلة البربرية المسيلية (بني برزل) أو البرازلة الذين هاجروا من الجزائر في القرن العاشر الميلادي إلى الأندلس ومنه أيام ملوك الطوائف إلى أمريكا؟

إن ما يقوله البرازيليون عن أنفسهم هو أن اسم بلادهم مشتق من «ياوبرازيل». وهو خشب كان يستعمل للصباغة اشتهرت به بلادهم.

لكن السيد أنطونيوليتي بيصوا، وهو باحث برازيلي عضو في أكاديمية بياوى، ألف كتابين ليثبت أن اسم البرازيل عربي وأن الكلمة محرفة عن «برالج ابن» التي قال إنها اسم أمير مغربي قام برحلتين إلى البرازيل في 705م و719م، وينسب لهذا الرجل أعمالا قام بها فيما بين 695م و742م تختلط فيها ملامح كل من موسى بن نصير وعبد الرحمن الداخل على ما بين الرجلين من تباعد. ويورد كلاما عن أحداث وقعت طيلة حوالي مائتي سنة يضغطها جميعا ليطنب في مناقب الحاكم المغربي المزعوم الذي يذكر بصيغة القطع أنه قام برحلتين إلى البرازيل دون أن يذكر مصدرا لروايته تلك. ولما دخلت معه في سلسلة مراسلات مستفسرا وموضحا بعض التناقضات الواردة في كتابه، لم أخرج بنتيجة تدلني على أن العمل ليس مجرد تمرين طريف لتشغيل الخيال. وكان الثمن الذي أديته هو تعب في عملية معقدة لاستقصاء كل حدث أتى على ذكره منسوبا للفائد «برالج بن» وعملت على إرجاعه إلى سياقه في التاريخ، كما حدث، ومتى حدث فعلا، وليس كما ذكره السيد بيصوا الذي شاب كلامه كثير من الخلط.

وفي البرازيل بالذات وجدت لدى الرعيل الأول من أدباء المهجر ولعا دفينا بالتساؤل عما إذا كان العرب قد وطئوا الأمريكتين قبلهم وقبل

كولون وكابرال. وفي هذا السياق تدخل مقالة منشورة في مجلة (العصبة) الشهيرة 910، للدكتور رزق خوري.(9)

ولم يفت هذا العالم أن يبدأ من حيث يبدأ جميع من دار ولف حول هذا الموضوع وهو أن النهضة الأوروبية قامت على أنقاض المدنية العربية التي أخذ منها الأوروبيون. ثم يمضي فورا إلى الجزم بأن العرب هم الذين اكتشفوا البرازيل. ويعتبر ذلك من الحقائق التي طمسها الأوروبيون. وينطلق الدكتور خوري في معتقده هذا من أن ضوم مانويل الأول ملك البرتغال كان قد جهز عام 1500 أسطولا مؤلفا من عشر سفن كبيرة فضلا عن غيرها من السفن التجارية وزودها بما تحتاج إليه لثمانية عشر شهرا وسلم قيادتها لأمير البحر بيدور الفاريس كابرال، وأرسلها إلى الهند عن طريق الشاطىء الإفريقي وهو الطريق الذي سلكه فاسكودي غاما. وحدث أن تقاذفت الرياح والأمواج هذا الأسطول إلى الشواطئ البرازيلية بعد 44 يوما. لكن المؤرخ البرازيلي روشا بومبو يكذب أمر اكتشاف البرازيل بالصدفة، بل يقول إن موكب كابرل اتجه في منتصف أبريل (مغادرة البرتغال كانت في 9 مارس) إلى عرض البحر وكان في الدرجة 17، بعيدا عن الشاطئ الإفريقي بـ 300 ميل. ومن ثم سار نحو الجنوب على خط مستقيم كأنه يقصد نقطة معينة وحينما وصل إلى الشاطئ رفع الصليب ونصبا يرمز إلى التاج البرتغالي. وترك المكتشفون الأرض الجديدة ذاهبين إلى الهند، دون أقل دهشة، فكأنهم قاموا بأمر منتظر، وعند وصول السفينة التي حملت الخبر إلى لشبونة لم يكن رد الفعل هو الاندهاش بل إبلاغ الدول الأوروبية أن البرتغاليين اكتشفوا جزيرة في عرض الأوقيانوس. وهذا ما يؤكده البحاثة البرتغالي ريكار دوسيفيرو الذي يقول إن كابرال أخذ طريقه عملا بتعليمات سرية من الملك، وقام برحلته دون ما عطب. ويذكر المؤرخ البرازيلي فيرياتو كواريا أن كابرال صحب معه 1200 ملاح و300 من الأشراف والكهنة والتجار والتراجمة والجنود والمغامرين وربابنة عربا سبق أن قادوا

9) ع 2 س 1 فبراير 1935.

فاسكودي غاما من مالندي إلى كاليكوتا. ثم إن كابرال قائد هذا الأسطول لم يكن قد مخر عباب البحر من قبل وقد قام بأطول رحلة حتى ذلك الوقت دون أن يعرف أسرار الملاحة.

وبعد أن يعرض الدكتور خوري هذه البيانات يستنتج أن البرتغاليين إنما اعتمدوا على الربابنة العرب الذي كانوا من خدمتهم بعد أن عملوا مع فاسكودي غاما ومن أبرزهم شهاب الدين أحمد بن ماجد، الذي ظلت تعاليمه سارية حتى القرن التاسع عشر. وبالتالي فإن اكتشاف البرازيل لم يكن صدفة بل أمرا مؤكدا، سره عند الربابنة العرب الذين عرفوا البرازيل بأنفسهم أو سمعوا عنها من رفاقهم، ثم يتساءل: إذا كان أسطول كابرال قد ظل الطريق بسبب العواصف فكيف اهتدى إلى إرسال إحدى السفن عائدة رأسا إلى البرتغال لتحمل البشرى؟ وما السر في أن رحلة كابرال دامت 44 يوما ورحلة كولون قبله 68 يوما؟ ويتساءل الكاتب أيضا لماذا وقد عرف العرب أمريكا قبل كولون وكابرال، لم يستقروا بها ويعلنوها مفتوحة؟ ويجيب بأن السبب هو أنهم كانوا يغزون البلدان المتحضرة العامرة والقريبة وإنهم لم يكترثوا بالأرض الجديدة فعادوا ادراجهم.

ويذكر هذا الكاتب ما رواه الإدريسي في «نزهة المشتاق» عن الفتية المغررين، وما ذكر عن السلطان محمد قاو ملك السودان الغربي الذي أرسل تباعا أسطولين للتوغل في المحيط الأطلسي. غير أن من فصل القول في هذا هو الأستاذ المهدي البرجالي الذي كتب عده مقالات عما وراء المحيط الأطلسي ورد فيها بيانات وملاحظات طريفة مؤداها أن المحيط الأطلسي لم يكن مجالا مجهولا كما دلت على ذلك تجربة «رع» التي تمت في أواخر الستينات انطلاقا من مدينة آسفي بالمغرب.

ويورد البرجالي قصة السلطان محمد بن قو ملك مالي القديمة الذي تذكر المصادر الإفريقية أنه قام برحلة في الأطلس غربا في أسطول كثيف. وقد تحدث عنه خلفه السلطان منسى موسى(10) لدى توقفه بمصر في طريقه للحج. وقد نقل عنه القلقشندي في «صبح الأعشى» إن سلفه جهز

10) حكم فيما بين 1312 و1337م.

أسطولا في مـائة سفينة ضـاعت جميعهـا إلا واحدة روى قـائدها لـدى عودتـه، الأهوال التي صادفهـا الأسطول. فجهز السلطان بنفسـه ليعلم الحقيقة، وكان ذلك آخر العهد به وبمن معه. ويستنتج الكاتب أنه إما أن الأسطولين لم يصادفا طقسا ملائما مثـل الذي أتاح رحلة العودة للفتية المغررين، وإما أنهما توغلا إلى حد لم يتجـاوزه المغامرون الذين توجهوا إلى الأصور والخالدات وقفلوا راجعين إلى لشبونـة. يشير الكاتب في مقاله عن رحلـة الفتية المغـررين إلى أن بعضهـم ذهب بـه الاعتقاد إلى احتمال كونهم أدركوا منطقة الأنتيـل وحلوا بجزيرة من جزره إلا أنـه ـ يقول في الختـام ـ ليس من اليسير على ما يلوح، توفير الإثبات العلمي الكافي لهذا الاعتقاد.

والآن آن لنـا أن نختم هـذه الجـولـة بما دونه الأستـاذ العـربي الصقلي عن وجود المغـاربة في أمـريكـا ألف سنة قبـل كولون(11) الـذي بعـد أن يستثمر الصخـرة المكتشفـة في أمـريكا الشمالية والأبحـاث التي أجـراها كل من John gallager, Barry Fell, Norman Totten وبعد أن يضـع تجـربة «رع 2» في سباق إثبـات تواصل عبر الأطلسي، يشير إلى تـأملات الباحث الفرنسي الكومندان Couvet الذي لاحـظ وجود أسماء قبـائل من هوندوراس وغوايان ونيكاراغـوا تثير الانتباه بشكل خاص مثل الماميس، ومرابطين، ومارابيطاناس.

كل ما مضى كان ينقلنا إلى فترات ما قبل كولون. لنقل كلمات سريعة الآن عما بعد كولون.

يجزم غوي مـارتيني(12) أن مغـربيـا من أزمـور شـارك في رحلـة استكشـافية تـوغلت في خليـج مكسيكو ضمـت 300 فـرد توجهـوا إلى فلوريدا. ويقول هذا الباحث إن تلك البعثة لم يبق منها إلا ثلاثة أفراد هم المغربي واثنان من الإسبانيين قطعوا 7000 كلم حتى وصلوا إلى الشاطئ الباسيفيكـي واستغرقـت الرحلة تسعـة أعوام. وقـد عرف هـذا المغربي

(11 Mémorial du Maroc Tome I page 270.

( 12 Le Matin Magazine 20/12/87 guy martinet.

فلوريدا وألاباما ومسيسيبي ولويزيانا وتكساس. وكان أول من دخل قرية «بويبلو». وكان من بقايا ضحايا جفاف شديد القسوة ضرب المغرب مما أدى بـ 60 ألف مغربي إلى الوقوع في الرق حيث حملوا من أزمور إلى البرتغال وإسبانيا وكان صاحبنا من نصيب ملاح إسباني هو أندريس ضورانطي الذي اصطحبه معه في 1527 إلى العالم الجديد. وهناك يخوض سلسلة مغامرات خلال عامين عرف فيهما الأسر لدى قبيلة هندية إلى أن تمكن هو ورفيقاه من الهروب والهيمان في الأراضي الأمريكية. وعادوا من مسيرتهم الطويلة في يوليو 1536 حيث أدلوا بمعلوماتهم لنائب الملك في صانطو ضومينغو. وعلى إثر ذلك عاد الإسبانيان إلى بلدهما بينما بقي الأزموري في بيئته الجديدة في شمال غرب مكسيكو، حيث نجده يشارك من جديد في رحلة استكشافية أخرى في 1539. وإليه يرجع الفضل في الاهتداء إلى عدد من المواقع ومنها «Cibola» التي يصفها الراهب الفرانسيسكاني ماركو بأنها أفضل من مدينة مكسيكو.

ودون أن نتوغل أكثر في فترة ما بعد كولون نكتفي بالإشارة إلى ما يورده لويس كاردياك في بحثه «الموريسيكون في أمريكا»(13) حيث يستعرض قضايا درست في محاكم التفتيش في ليما ومكسيكو وكارطاخينا، أبانت أن الموريسكيين كانوا موجودين في ركاب الجيوش الإسبانية في العالم الجديد لفترات طويلة، رغم أن تعليمات صارمة كانت قد صدرت عدة مرات تمنع السماح بنقلهم إلى العالم الجديد الذي كان يجب أن يبقى خالصا لحملة الصليب. فمعلوم أن الموريسكيين حتى ولو ادعوا اعتناق المسيحية لم يكونوا يوحون بالثقة إلى سلامة تنصرهم. ورغم ذلك فإنهم تسللوا إلى أمريكا، وإليهم يعزى نقل المزروعات الجديدة مثل الذرة الصفراء والطماطم وبعض أنواع اللوبيا الخضراء والفلفل الأحمر والهندية التي نقلوها بعد طردهم من إسبانيا إلى المغرب. وكانت الأوامر مشددة بعدم السماح باستعمالهم في أمريكا حتى لا

13) ترجمه إلى العربية د. عبد الجليل التميمي ونشره بعنوان الورسكيون الأندلسيون والمسيحيون.

يحولوا دون نشر المسيحية فيما بين الهنود الحمر. ولكن تكرار صدور مراسيم ملكية إسبانية بهذا الصدد، وكذا إيقاع العقاب بمخالفين لها في فترات زمينة متباعدة، يدل على أن الأوامر كانت تخالف. ويتبين من محاضر محاكم التفتيش أن من دواعي مثول موريسكيين أمام هذه الهيئات كان رغبة المتهم في أن يجتمع بالعرب وخاصة أثناء أعيادهم، أو ممارسة تقاليدهم في الأكل والشرب واستعمال آلات الغناء. وحتى سنة 1732، لدى إنشاء مدينة جديدة في جزيرة كوبا طُولِبَ أكابر المسؤولين والضباط الملكيون وعدد من الشخصيات بإثبات نقاء دمهم من العرب واليهود والهنود والسود، وبالتالي فإن الموريسكيين وجدوا دائما وفي أماكن متعددة من العالم الجديد.

وهل كان هناك مفر من ذلك؟

إن هذه الإطلالة التي تدل على أن التاريخ ليس إنتاجا تام الصنع، وفي أن الماضي ما فتئ يغري باستكناه خباياه. وهذه التساؤلات والمحاولات المتكررة لاستقراء بعض التفاصيل والعلامات، هي في حد ذاتها تعبير عن استنكار مبطن لكون التاريخ لم يكن منصفا للعرب حينما حرمهم من أن يحققوا هم ذلك الإنجاز المتمثل في تحطيم حاجز المحيط الأطلسي وجعله ممرا مائيا مطروقا كما أصبح فعلا بعد 1492. بشكل من الأشكال لم يكن العرب غائبين عن هذا الإنجاز، إن الاستكشافات العلمية ليست عمليات مستقلة بذاتها عما سبقها. فإن أحدث الإنجازات العلمية ماهي إلا ثمرة حلقات من البحث والابتكار تمتد في عمق الزمن، وبتراكم المعارف التي أفرزتها مختلف التجارب أتيح للإنسانية أن تقطع الطريق الطويل من ابتكار العجلة إلى صنع المحطات الفضائية، فالحضارة نهر كبير صبت فيه كثير من الجداول. وإذا كنا قد قمنا بجولة عبر تكهنات وافتراضات بعضها ليس منطلقا من عدم، وبعضها، وهو قليل، إنما يدخل في صنف التخيل، فإننا اقتربنا في أغلب الأحيان من حقيقة لا يمكن جحودها، وهي أن العرب لم يكونوا غائبين عن رحلة كولون إلى العالم الجديد.

**الرباط ـ محمد العربي المساري**

# المحور الثالث

## العلوم

# عطاءات علماء الإسلام بالأندلس في مجال البحث العلمي

إدريس الحرشاني
كلية العلوم ـ الرباط

لا شك وأن لكل أمة تاريخها، الذي سجل تطورات ديناميكية فكرها ونتائجه على الصعيد المحلي والخارجي، وليس هناك أفضل وأجل تقدير من مجيء المسلمين شبه القارة الإيبرية بعد وفاة النبي ﷺ، يمكن أن يوصف بأنه الشعلة التي أضاءت الطريق للإنسان كي يحول المجتمع البشري والنظام السائد وقتئذ إلى مجتمع حضاري له تأثيراته في تغييرات المفاهيم السائدة في ذلك العصر.

وفعلا حصلت ثورة فكرية كانت تمثل عصارة المشرق والمغرب، فهبت جميع الطوائف ملبية ذلك النداء الحضاري من أجل إنشاء ثقافة متميزة وأصيلة.

وفي خضم هذه الأجواء انصب المسلمون على طرح أسئلة جوهرية، وقاموا بالإجابة عليها انطلاقا من المفاهيم الآتية:

1 ـ كيف نقيم حياة صحيحة آمنة.

2 ـ كيف نجتهد ونفكر تفكيرا صحيحا مع مخاطبة القوم بلغتهم (عقلانيا).

3 ـ كيف نقيم نظاما علميا واجتماعيا يكون هادفا ومؤثرا.

هذه الأسئلة وجدت غايتها المنشودة في دين الله الذي كان منبع المؤمن، وكان من ثمار التعلميات السماوية والأجوبة الإسلاية قيام عدل ونظام علميين سواء على صعيد الفرد أو الجماعة، فطبق مبدأ الشورى والحقوق التي لولا الأمة والشعب، ورفع المسلمون شعار:

﴿وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا﴾ (الحجرات: 13)، فظهر الإسلام (سنة 711م) كقوة حضارية كانت وراء تأسيس أكبر إمبراطورية عرفها التاريخ (لأن الإسلام ينظر للمعرفة على أنها كتابا الوحي والوجود كليهما، ولا تتأتى هذه المعرفة إلا بواسطة الأدوات المادية والحسية والمتمثلة في السمع والبصر والعقل، كما يقول سبحانه: [ولا تقل ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا» (XVII _ 36)].

شارك المسلمون في بناء الحضارة الإنسانية وأذكوا بنشاطهم الذي لم يعتره كلل ولا ملل، شعلة فكرية أنارت أوربا وهدتها إلى طريق المعرفة فتجلى تعاون الثقافتين العربية والإفرنجية في القرن الثاني عشر م، ونشطت حركة الترجمة والتأليف لنقل التراث الإسلامي واليوناني، وبسطت أجواء الرفاهية العامة والرخاء، بلغت ذروة قوتها ورخاءها إبان حكم عبد الرحمن الثالث (912 _ 961م).

كما أن هذه الحضارة أعطت لكل مواطن الحق في التعلم (بل أجبرته على ذلك)، امتثالا لتعاليم رسول الإنسانية: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»، وكما يقول الشاطبي رحمه الله، بأن الشريعة: «وحي ورأى الرأي وليد العقل». فتعددت مؤسسات التعليم، ونشط البحث العلمي في مختلف المجالات إسوة بمراكز البحث العلمي في الشرق والغرب، حيث كان «الحكم» صاحب الأندلس يبعث إلى بلدان المشرق من يشتري له الكتب حال صدورها. وروي أن فهارس مكتبته كان يضم عناوين الكتب وصل إلى قرابة ألف صفحة.

وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على ازدهار الحياة العلمية والثقافية لم تعرفها الأمم من قبل، سواء في مجال الترجمة أو العمارة أو النقل أو الموسيقى أو البحث، فكان لذلك تأثير على مختلف مظاهر الحياة في أوربا.

يشير الباحث الإسباني المستشرق Juan Fernite في كتاب: «الأندلس والإسلام في إسبانيا»(1) قوله:

«إن التأثير اللغوي امتد إلى المجال البحري والعسكري، حيث أن معظم أسماء رتب الجيش والبحرية والحقل الإداري والتجاري والصناعي، فضلا عن الحقل الفلاحي والزراعي، هي من أصل عربي، ثم إن هناك مناطق مازالت تحتفظ بنظام الري الإسلامي حتى من الآن».

ويمكننا سرد بعض الأسماء مثل: العمدة (Alcalde)، والقائد (Alcaide)، ومبنى الجمرك (Aduana) وأمير الرحل (Admiral) وحبل (Cable)، والشلوب (مركب شراعي: Shallop) وبرشة (Barque).

ويضيف الباحث أنه بفضل علوم المسلمين تمت اكتشافات عظمى في تاريخ الإنسانية، مثل اكتشاف أمريكا، حيث استعمل الرحالة كريسطوف كلومبس الآلات العربية خلال رحلته التاريخية إلى أمريكا، بل إن هناك من يقول إنه كان مرفوقا ببعض البحارة العرب.

وإذا كانت هذه إحدى شهادات الفكر التاريخي التي تزكي موقف التفاعل الحضاري في الأندلس، فإن هذه الأخيرة، وزيادة على ذلك، انفردت بنشر العلم والتمكين للإسلام به في أوربا، وازداد دور الأندلس إبان حكم ابن هشام بن عبد الرحمن الداخل، واتجهت إلى الأندلس أوربا ببعوثها وأخبارها من كل البقاع، ليتتلمذوا على أيدي الدارسين المسلمين، شأنهم في ذلك شأن العرب واليهود والإسبان، إذ كانوا يتعلمون اللغة العربية ليتلقوا بها شتى فروع المعرفة في الرياضيات والكيمياء والفلسفة.

وهكذا نجد في كل من طليطلة وإشبيلية وبلنسية وبرشلونة وغرناطة وقرطبة مراكز البحوث العلمية والأدبية، وكثر فيها العلماء من كل فن، وكانت بذلك قرطبة تناظر بغداد، حيث يقول صاحب «حقائق الأخبار عن دول البحار»: «إن قرطبة أصبحت مركز البحوث والعلوم والآداب وكثر

1) صدر عن لجنة «الأندلس 92» المكلفة بتسليط الأضواء على التاريخ العربي في الأندلس بمناسبة مرور خمسمائة سنة على اكتشاف أمريكا ـ دار LUNWERG للطبع والنشر 1992.

فيها العلماء من كل فن، وكانت بذلك تناظر بغداد، فيها سبعون دارا للكتب وستمائة مجلد»(2).

تلك كانت واحدة من الشواهد التي لفتت أنظار الباحثين إلى أن النظام الإسلامي في الأندلس يصب نهجه في دائرة إبداعات الفكر البشري والعقل الإنساني لما يخدم المصلحة العامة للفرد والمجتمع.

محصلة هذه الحضارة كان لها تأثير على نبلاء أوربا، وأشرافها الذين تقاطروا على إسبانيا طلبا للعلم (لأن العلم في أوربا كان مقتصرا على الطبقات البرجوازية، وليس للشعب الحق في التعلم والبحث)، ولعبت قرطبة ومدرسة المترجمين بطليطلة دورا بارزا في نقل العلوم والمعارف إلى أوربا بأكملها؛ هذه المعارف التي شكلت اللبنة الأولى لتحريك الوسط الأوربي الذي كان يعيش في ظلام دامس، فتلقاه وطوره ووصل إلى ما وصل إليه الآن، إذ بمجرد عودة طليطلة إلى أحضان المسيحية، أمر الملك الإسباني الفونسو العاشر 1039م بإنشاء بيت العلم (على غرار بيت الحكمة الذي أنشأه الرشيد ببغداد) فترجمت مؤلفات عديدة كانت مجهولة في أوربا، كمؤلفات الخوارزمي والكندي وأوقليدس وابن سينا وابن رشد التي كانت تزخر بها مكتبات طليطلة، وكان من مترجمي هذه الدار، ريمون (Remon)، رئيس أساقفة المدينة، وبطرس الفرنسي، وهرمانوس المانوسي، فأحدث ذلك حركة في تبادل البعثات إلى معاهد الأندلس.

يقول سديليو حول الكلمات العربية التي دخلت في اللغة الفرنسية «إن الكلمات العربية التي دخلت في اللغة الفرنسية أكثر مما دخل فيها من اللغة اللاتينية» (كتاب فضل العرب على الإفرنج ـ ح ـ محمد الصديقي).

2) «مكتبة قرطبة ودورها الحضاري» لمحمود عبد الحميد ـ سوريا ـ جريدة «الإتحاد» الصادرة بالإمارات ـ الجمعة 14ـ 4ـ 1989.

أما ما دخل في اللغة الإنجليزية من اللغة العربية، فقد وصل إلى أكثر من مائتي كلمة ومصطلح عربي، وفي الإسبانية أكثر من ألف وخمسمائة كلمة عربية يمكن ذكر بعضها لا الحصر.(3)

يمكن إعطاء أمثلة لذلك:

| | | | |
|---|---|---|---|
| الكيمياء : | Alchemy | الوادي الأحمر : | Guadalimar |
| الأنبيق | Alembic | وادي البربر : | Guadalbaro |
| سيد | Caid | قلعة رباح : | Calatousa |
| الجبر | Algebra | وادي القصر : | Alcazar |
| المناخ | Almanach | العقرب : | Acrab |
| عنبر | Amber | العذارى : | Adara |
| عرق | Arrack | المقنطر : | Alamcantar |
| الخرشوف : | Artichoke | المعتز : | Almuten |
| جمل | Camel | الفرد : | Alphard |
| قند | Candy | النسر الطائر : | Altair |
| قراط | Carat | أوج | Auge |
| كحل | Cohl | السمت : | Azimuth |
| ليمون : | Lemon | الكفة الجنوبية: | Kiffa austsa lis |
| ناعورة : | Noria | النسر الواقع : | Vega |
| سلطان : | Sultan | فم الحوت : | Fomal haut |
| شرب | Shrub | | |
| وزير : | Vizier | | |
| تمر هندي : | Tamarind | | |

3) انظر المقال : «تأثير اللغة العربية في اللغة الإسبانية» العدد 7- مجلة المعرفة 962، د. خالد الصوفي.

ويمكن للقـارئ الكريم الإطـلاع على الكتاب Karl Lokotsh الذي يحمل عنوان:

Etymologishes wörterbuch der europaischen worter orientalischen Ursprungs (Heidelberg 1927).

كما أن عهد الملك الفـونسو العاشر (Alfonso X) الحكيم، عرف نقل الكتب من العربية إلى الرومنسية، وترجمت من بلاط الملك (بطليطلة) ليلة الإسراء والمعراج إلى اللاتينية والفرنسية.

كما ترجـم «رودولف البروجـي» (Rudolf Baruji) مؤلفـات «مسلمة المجرطي» في علم الفلك.(4)

## الحياة العلمية بالأندلس :

مما لاشك فيه أن العقل الإسلامي كان النـافذة التي أطل منها الغرب على الحضارة الصحيحة، وكـانت جامعات الأنـدلس إحدى مقومـات هذا الانتقال، إذ لعبت دورا بارزا في هذا الشأن، ونخص بالذكر مدينة طليطلة التـي كانـت تعتبر الطـريـق الرئيسي لعمليـة أخـذ العلـوم الإسلاميـة في القرنيني العاشر والحادي عشر الميلادي. فلذلك نجد أن المناطق الجنوبية لأوربـا قد استفـادت بصـورة أكبر مـن هذه العلـوم مثـل Montpellier وToulouse وجـنـوب إيطـاليـا ومناطـق أخـرى بـواسطـة مـراكـز الأنجلـوسـاكسـون، وذلك عـن طريـق دخول النـورمانيين أوائل القـرن التاسع الميلادي.

وإذا كانت الهنـدية قد أعطـت بعـدا آخـر لعلوم اليونان، فـإن خدمة المسلمين للهندسـة كانـت جليلة، وذلـك بصنع عجـائب كثيرة، منها فـن المعمار، واتسـاع الأبـواب، وكتـابـة آيـات القـرآن الكـريـم على جـدران القصور. وقصر غـرناطـة ومساجـد قـرطـبـة وأشبيلية خيـر شـاهـد على ذلـك.

---

4) في ندوة الموريسكيين وسقـوط الأندلـس التي عقدت بتـونس بـالتعاون بين رابطـة الجامعات الإسلامية ومركز الدراسات الموريسكية والعثمانية (في ذكرى مرور خمسمائة سنة على سقوط الأندلس) ـ جريدة العالم الإسلامي 17ـ 23 / 2/ 1992 ـ إعداد : د. عبد الحليم عويس.

يقول المؤرخـون:(5) «بأنه لم تكـن مدارس بالأندلـس تعين على طلب العلم، كما كـان الشـأن بالمشرق، بـل كان طلاب العلـم يقبلون على شراء الكتب ويـدرسونها، وهـذا ما كـان يفعله الحكـم المستنصر، مما سـاعد الأنـدلسيين على دراسة العلـوم، واشتغال كثير منهـم بالطـب والهندسـة والأعداد والفلك، كما أنهم نبغـوا في الميادين الأدبية مثـل الفلسفة والشعر والموسيقى».

وحتى لا نتـوه في أعماق تاريخ الأندلـس، فإننا نستعـرض المنجزات العلمية فقط التي تحققت في الأندلس، تاركين لذوي الاختصاص المجالات الأخرى.

## I ـ علم الرياضيات :

لقي علم الحساب والهنـدسة عناية كبرى في كنـف حضارة الإسلام، نظرا لدورها في حياة المسلم مـن أجل التعرف على حركة القمر والشروق والأشـهر.

ولا شك أن الأرقام العربية قد لعبت دورا بارزا في استعمالاتها، إذ أن الغـرب كان يستخـدم الأرقام الـرومـانية الصعبـة فيما مضى. ثـم إن المسلمين بـرعـوا في تعلـم الحسـاب نظـرا لتعلقـه بعلـم المـواريث الإسلامي.

ومن علماء المسلمين الـذين لعبـوا دورا عظيما في مجال الـرياضيـات وعلم الفلك، نذكر على سبيل المثال:

**1 ـ ابـن باجـة** : محمـد بن يحيـى الصـائغ النجيـي الرقسطـي (Zaragosa) توفي سنة 1138م.

اختصاصه: رياضي ـ فيلسوف ـ موسيقى ـ طبيب ـ فلكي ـ أديب.

ولد في سرقسطة وقتل مسموما في فاس بالمغرب.

إن اهتمام ابـن بـاجـة بـالفلسفـة لم يمنعـه مـن التفكير في الأعـداد المتنـاهية، وهكـذا وصل بـه العقـل إلى وضع نظـريـة قياسـه على

5) مقال « العرب في ثقافة الغرب» إعداد : عدنان خزعل رضا ـ مجلة الأديب 11/1966.

العالم، حيث ذكر:

1 ـ أن العالم غير متناه.

2 ـ جعل النسل البشري غير متناه لا في الماضي ولا في المستقبل.

3 ـ ثم إن الأشياء المحصورة في منطقة معينة تكون من الناحية العلمية غير متناهية، مثال ذلك: حفنة من الرمل في يد الإنسان، إنها متناهية نظريا لكنها غير منتهية نظرا لعجز الإنسان عن عدها.

وهذا المثال يشبه مثال الأعداد الحقيقية المحصورة بين 1، 2 لكنها غير منتهية رغم محدوديتها.

كما كانت لابن باجة حسابات دقيقة لمعرفة الخسوف، إذ يحكى عنه أنه استدعى في يوم من أيامه جماعة من أصدقائه، وبدأ يردد عليهم أبياتا يتحدث فيها على الخسوف، وبعد قليل بدأ خسوف القمر فتعجب الأصدقاء من ذلك.

كما كانت لابن باجة أعمال أخرى ظهرت في إحدى كتبه مثل:

1 ـ رسالة الوداع.

2 ـ تدبير المتوحد (وهذه شروح لمؤلفات أرسطو والفارابي ومكتوبة باللاتينية).

3 ـ رسالة الاتصال.

4 ـ كتاب: الكون والفساد.

5 ـ كتاب النفس.

2 ـ **المجريطي:** أبو القاسم محمد بن مسلمة بن أحمد بن وضاح القرطبي الأندلسي (نشأ في مدريد وتوفي سنة 1007م) إنه: رياضي وفلكي.

قام باختصار جداول البتاني، ودراسة الاصطرلابات، وأعاد صياغة جداول الخوارزمي مبتدئا بخط منتصف النهار في قرطبة.

ويعتبر المجريطي إمام الرياضيين بالأندلس، وله كتاب سماه «ثمار علم العدد» في العلم المعروف بالمعاملات. وقد لقب بإقليدس الأندلس.

ومن الكتب الأخرى نجد له:

1 ـ تعديل الكواكب.

2 ـ رسالة الإصطرلاب.

3 ـ روضة الحدائق ورياض الخلائق.

4 ـ كتاب المعاملات وتمام علم الأعداد.

ويقول المؤرخون إنه فضلا عن علومه في الفلك والرياضيات، كان ذلك كيميائيا، إذ كانت له كتب منها:

1 ـ رتبة الحكيم.

2 ـ غاية الحكيم وأحق النتيجتين بالتقديم.

3 ـ غاية الحكيم.

ومن الذين استفادوا من عمله، نذكر الملك الفونسو، الذي وضع جداول باسمه تعرف باسم جداول الفونسو الفلكية.

**3 ـ البطروجي:** (Alpetraguis) (ت 1204).

نور الدين أبو إسحاق البطروجي، عالم فلكي ورياضي وفيلسوف، انتقد بعض مفاهيم نظرية بطليموس Meglele Syntaxis في الفلسفة.

وقد أشار عليه أستاذه الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل (1185م) بالعمل على إصلاح نظام بطليموس.

من الكتب التي تركها لنا:

1 ـ في الحيل (دراسة في مسار الكواكب).

2 ـ الهيئة.

**4 ـ القلصـادي:** ابن الحسن علي بن محمد بن علي القرشي البسطي، ولد ببسطة (الأندلس ت 891م) ويعتبر من أكبر علماء الرياضيات. إنه أول مـن استعمل الـرموز والإشـارات الجبرية مثـل س: x للدلالـة على المجهول، وحـرف حـ للجـذر و«م» للمال (مربـع س = $س^2$) و ل ك للكعـب أي $س^3$.

$$S = a+aq+aq^2+\text{———}\ aq^4$$

$$= a\,\frac{q^4 - 1}{q - 1}$$

$$S_1 = 1+2+3+\text{———}+n = \frac{n\ (n + 1)}{2}$$

$$S_2 = 1^2+2^2+3^2+\text{———}+n^2 = \frac{n\ (n+1)\ (2n+1)}{6}$$

لكن الغرب تناسـى هذا العالم الجليل ونسب هذه العـلاقات للباحث François Viete (1603).

يقول محمد سويسي في تحقيقه لكتاب تلخيص أعمال الحساب:

«إن القلصـادي شرح بـدقة متناهيـة طريقـة إيجاد الجذور لأي عدد، وهي:

$$\sqrt{a^2+b} = \frac{a+b}{2a}$$

وكذلك $$\sqrt{a+b} = \frac{a+b}{2a+1}$$

إذا كانت b › a

وطور القلصـادي هـذه الطريقـة وقتها وفـق شروط أساسيـة وهي كالآتي:

$$\sqrt{a^2+b} = \begin{cases} \dfrac{a+b}{2a} & si \quad b\angle a \\ \\ a+\dfrac{b+1}{2(a+1)} & si\ b>a \end{cases}$$

ونظرا لأهمية أبحاث القلصادي العديدة، فإن مؤلفاته بقيت مستعملة إلى القرن العشرين في العالم أجمع.

وهناك أبحاث ظلت قائمة إلى يومنا هذا ألا وهي الأرقام العربية التي أنشأها استنادا لقواعد هندية (بناء الزوايا).

5 ـ **ابن فرناس:** أبو القاسم عباس بن ورداس (ت 861م). نشأ في قرطبة، وكان فيلسوفا ومخترعا، وقيل إنه أول من استعمل الزجاج من الرمل، كما اشتهر بصناعة الآلات الهندسية مثل المنقالة (آلة لحساب الزمن) (نموذج بالمسجد الكبير ـ مدينة طنجة).

ويحكى عنه أنه صنع في بيته قبة تشبه السماء وجعل في أعلاها نجوما وغيوما تبدو كأنها حقيقية.

ويعتبر هذا العالم رائد الفضاء الأول، إذ هو العالم الأول الذي حاول الطيران بريش الطيور، لكن الأقدار حالت دون ذلك وسقط ميتا.

6 ـ **ابن رشد:** (ت 1198م) ولد في قرطبة وكان فيلسوفا وفلكيا وطبيبا، وكان شغوفا بقرطبة مسقط رأسه، إذ كان يعتبر مواطنيه أذكى الناس في عصره.

وقد كانت «الحقيقة» عنده على نوعين: دينية وعلمية. وقد انتقلت هذه النظرة إلى أوربا وتمسكت بها الكنيسة الأوربية إلى القرن الثامن عشر.

يعتبر ابن رشد أول من رأى الكلف (فجوات واسعة عميقة في الشمس ترى سوداء) على وجه الشمس، وحسب عبور عطارد على وجه الشمس، وكانت له دراية كذلك بالأعداد، وقام بحساب مرور عطارد

أمام الشمس. وكانت نظرياته في البرهان أو ما يسمى نظرية العلم من أهم إسهامات العالم ابن رشد.

ومن بين الأعمال التي تركها:

## I ـ المختصر في البرهان :

وهذا المختصر ينقسم إلى أربعة أقسام:

ـ أولها في البرهان.

ـ ثانيها في الحدود.

ـ ثالثها في كيفية استعمال البرهان في الصنائع النظرية.

ـ رابعها في أصناف المخاطبات البرهانية.

## II ـ تلخيص البرهان :

1 ـ الشرح الكبير للبرهان.

2 ـ نظرية البرهان.

3 ـ طبيعة البرهان.

كما أن ابن رشد تكلم عن سيكولوجية الإبصار حيث ذكر أن البصر يتميز بقدرته على إدراك ألوان الأشياء المادية، وينبغي أن يتلاءم مع المادة جيدا، وتتلقى حاسة الإبصار صور الأشياء على النحو التالي:

أولا: يتلقى الهواء الصور (المحسوسة) عن طريق الضوء الذي يسوقها إلى الغشاء مباشرة.

ثانيا: يتلقى الحس المشترك صور الأشياء، ويتضمن الغشاء الزجاجي الذي يشبه مرآة من طبيعة وسط بين الهواء والماء، وبفضلها يستطيع أن يلتقط الصورة من الهواء الذي يعمل (بدوره) عمل المرآة وينقلها إلى الخلط المائي الذي يستطيع بحكم حالته ذاتها أن يتواصل مع كلتا الطبيعتين.

ثالثا: ومن هذا يتلقى الحس المشترك الصور ويحيلها إلى المخيطة حيث يقع الإدراك مجردا من المادة تماما.

فالصورة المتلقاة تكون على ثلاث مراتب:

الأول: هي الصورة المحسوسة (من العين).

الثانية: هي الصورة المجردة من المادة في الحس المشترك.

الثالثة: هي الصورة الغير مادية في المخيلة.

(مقتطف من كتاب الكليات في الطب ـ لابن رشد) رسالة اليونسكو 1988.

7 ـ **جابر بن الأفلح:** رياضي، فلكي، (غير معروف الوفاة بالضبط ـ عاش في القرن التاسع الميلادي).

نشأ في إشبيلية، وهو واضع إحدى القوانين الأساسية في المثلثات الكروية القائمة الزوايا.

ولقد صنع مرصدا فلكيا بجوار إشبيلية مازالت بقاياه قائمة إلى يومنا هذا.

ومن مؤلفاته:

1 ـ كتاب في الهيئة (إصلاح كتاب المجسطي). وفي هذا الكتاب يثبت أن المريخ والزهرة أقرب إلى الأرض من الشمس.

2 ـ هناك كتب أخرى بلغت ثمانية كتب في الفلك نقلت جميعها إلى اللاتينية.

8 ـ **ابن الزرقالة** : رياضي فلكي (ت 1100م بطليطلة) ولد في قرطبة سنة 1029م.

يقال إنه كان نقاشا مما خوله التفنن في صنع الأجهزة الفلكية، وقد نجح في صنع اسطرلاب مطور سمي: «صفيحة الزرقالي».

وقد وضـع جداولـه المسماة با «الجداول الـزرقـالية» المسماة أيضـا «جداول طليطلة» وقد قرأ كوبـرنكوس هذه الجداول فيما بعد وهو الذي أثبث أن مسارات الكواكب إهليليجية لا دائرية.

ومن المؤلفات التي تركها:

1 ـ الرسالة الزرقالية في عمل الصفيحة.

2 ـ المدخل إلى علم النجوم.

3 ـ العمل بـالصفيحة الزيجية (أهـدى هذا الكتاب لأمير إشبيلية المعتمد بن عباد).

**9 ـ ابن السمح:** أبو القاسم أصبـغ بن محمد المصري. (ت 1015م). رياضي فلكي وطبيب.

مسـاهمته كبيرة في ميـدان الاصطرلاب، وقـد بـرع في علم التنجيـم والهندسة، وله كتب فيها:

1 ـ ثمار العدد.

2 ـ طبيعة الأعداد.

3 ـ المدخل إلى الهندسة.

4 ـ الكافي في الحساب الهوائي.

5 ـ المقابلات عن طريق البرهان.

**10 ـ أبو الصلت:** أمية بن عبد العـزيز الداني. (ت 1134م) رياضي وطبيب وصيدلي وجغرافي.

له في الرياضيات والهندسة والفلك مؤلفات هي:

1 ـ كتاب في الهندسة.

2 ـ رسالة في العمل بالاسطرلاب.

وهناك علماء في الرياضيات وعلم الفلك، نذكر من بينهم:

أ ـ أبو الحكم بن عبد الرحمن الكرماني القرطبي.

ب ـ أبو مسلم ابن خلدون.

ح ـ وأبو الحسن المختار الرعيني.

هـ ـ ومحمد بن الليث.
د ـ وعبد الله بن أحمد السرقسطي.
ك ـ ابن معيوب.
ل ـ ابن السبينة القرطي.
و ـ أبو الحسن الزهراني.
ن ـ أبو عبيدة مسلم بن أحمد.
وكلهم برعوا في العدد والهندسة وحركات الكواكب.

**ـ طريقة تحديد الساعات خلال الليل :**

يقول الباحث Merthe Comes (جامعة برشلونة) إن كتاب «الهيئة» لقاسم بن مطرف القطان (القرن العاشر) هو أقدم نص فلكي أندلسي، ويأتي في النص وصف للثريا، الغرض من تحديد ساعة الليل في مدينة قرطبة، وهو عبارة عن ساعات قنديلية مؤلفة من 12 قنديلا من الزجاج، ألحق بكل منها فتيلة وكمية من الزيت كافية لكي تشتعل خلال ساعات حددت لها حسب ترتيبها (الأولى ثم الثانية إلى الأخيرة).

## II ـ الطبيعيات :

بالرغم من قدم علم الحياة في البشر، فإن الأندلس عرفت بدورها علماء أجلاء برعوا في ميدان علم الحياة، ونخص بالذكر:

1 ـ **ابن طفيل:** (ت 1185م) حيث قام باستعراض أنواع الحيوان وذكر أوجه الشبه والاختلاف فيها، ثم درس أوجه التقابل الموجود بين الحيوان والنبات سواء كان ذلك في التغذية أو التوالد.

كما أنه ربط الطبيعيات بالإلهيات، حيث تقدم برسالة من رسائله المسماة «رسالة حي بن يقظان» أوضح فيها الصلة الموجودة بين العقل والدين.

2 ـ **أبو يعقوب يوسف:** ويعتبر هذا من تلامذة ابن طفيل، حيث كان يقدم إليه العلماء من جميع الأقطار من بينهم:

أ ـ أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي.

ب ـ ابن البصال (ت 1105م) نشأ في طليطلة.

ح ـ أبو الخير.

ف ـ الداودي.

د ـ ابن الرومية.

هـ ـ ابن العوام.

3 ـ **ابن البصال:** (ت 1105م، نشأ في طليطلة) نباتي.

وقد اشتهر بمؤلفه «الفلاحة» الذي وصف فيه مياه الأندلس ونباتات أراضيها.

وهناك مؤلف آخر تحت عنوان «القصد والبيان».

4 ـ **أبو الخير:** (الملقب بالإشبيلي) (عاش في القرن التاسع الميلادي) نباتي. له كذلك مؤلف عن الفلاحة (محفوظ في مكتبة باريس وتونس).

5 ـ **عبد الرحمن الداردي:** (نباتي ـ وصيدلي) (عاش في القرن الخامس عشر الميلادي). وقد قام هذا العالم بترتيب النباتات والأحجار والعقاقير حسب الحروف الأبجدية في كتابه: «نزهة النفوس في معرفة النباتات».

6 ـ **ابن الرومية:** أبو العباس بن أحمد بن مفرج الإشبيل. (نباتي وفقيه ـ ت 1239م).

ألف كتبا في الأدوية وفي علم النباتات.

أ ـ تفسير أسماء الأدوية.

ب ـ الرحلة النباتية.

7 ـ **ابن العوام:** (نباتي ـ صيدلي ـ بيطري).
أبو زكريا بن محمد الإشبيلي (ت 1145م).
له مخطوطات محفوظة بالإسكريال تضم 34 فصلا منها:
أ ـ فصل الزرع.
ب ـ فصل التسميد.
ح ـ فصل التربة.
د ـ تربية الماشية.

## III ـ الطب :

إذا قمنا بقراءة شاملة لعلم الطب، فسوف نجد أنفسنا أمام مرحلتين: المرحلة الأولى التي تمثل الطب عند عرب الجاهلية، وكان الطب وقتئذ طبا وقائيا شعاره أن المعدة هي بيت الداء.

أما المرحلة الثانية فتعتبر مرحلة هامة في حياة البشر، إذ امتازت بعطاءات جديدة، في هذه المرحلة امتاز علماء المسلمين بالابتعاد عن الشعوذة واتصفوا بالتفرغ (طبيب متفرغ) ونخص بالذكر:

1 ـ **ابن زهر:** (Abenzaar ـ ت 1161 بإشبيلية).
اهتم هذا العالم بالطب كتخصص وابتعد عن الشمولية. أما إخوته وعائلته فقد عملت هي الأخرى بالطب والفلسفة نذكر من بينها:

2 ـ **أبو مروان بن زهر:** عاش في القرن الحادي عشر الميلادي (إشبيلية).

3 ـ **أبو العلا بن زهر:** (ت 1130م) اشتغل بالطب وانتقد مؤلفات ابن سينا. من مؤلفاته:
1 ـ الرد على ابن سينا في الأدوية المفردة.
2 ـ الإيضاح بشواهد الافتضاح.
3 ـ الخواص.

4 ـ **عبد الملك بن زهر:** (ت 1162م ـ إشبيلية) طبيب ووزير أندلسي. أخذ الطب عن عائلته، ميزته أنه أحاط إحاطة كافية بالتشريح، وبرز في الجراحة وأمراض النساء وتجبير العظام، كما أنه استخدم أمعاء الحيوانات وخيوط الحرير في خياطة الجروح، فضلا عن أنه كان يعالج الجروح السرطانية عن طريق الكي.

وقد اشتهر الزهراوي في أوربا، وقامت على أعماله مدرسة في فرنسا هي مدرسة Montpellier، وأخذ عنه DE CHOULIAC (1368م) في فرنسا والإيطالي LA NAFRACCHI في وسائل ربط الأوعية الدموية.

5 ـ **القواقي:** (ت 1159 ـ طليطلة): كتب عدة مقالات في طب العيون، وأول من ترجم مقالاته هو الدكتور PANSIER، ثم إن الباحثة Vasquez de Benito كانت قد قدمت رسالة دكتوراه (قرطبة 1974) تحت عنوان:
A Portacion historica a la oftalmologia Cordobesa.

6 ـ **الزهراوي:** (ولد في الزهراء، ت 1009م) كان يعرف باسم Albu-lafis طبيب وجراح أندلسي.

يقول Daniel Leclerk «هناك شيء يجب ذكره عند التحدث عن تاريخ الجراحة في فرنسا في القرن الثاني عشر، وهو أن كثيرين من الأطباء الإيطاليين غادروا وطنهم في ذلك الوقت كنتيجة للحرب الأهلية الدائرة بين سيباليوس وجلفوس والتجأوا إلى فرنسا، حيث نقلوا إلى هناك مؤلفات ونظريات أبي القاسم الزهراوي».

وللزهراوي رسائل كثيرة في تحضير الأدوية، وعلاقة المريض بطبيبه وفي أمراض النساء، وأهم ما اشتهر به المؤلف: «التعريف لمن عجز عن التأليف». وتختص أبوابه بالطب الجراحي والباطن، والأكلينكي والصيدلة.
وهناك أطباء آخرون مثل:

أ ـ الجلياني (حكيم الزمان أبو الفضل) عاش في القرن الثالث عشر م.

ب ـ ابن حسداي أبو جعفر يوسف بن أحمد ـ عاش في القرن الثاني عشر.

ح ـ ابن خاتمة أبو جعفر أحمد بن علي (ت 1368م)، ألف في الطاعون الذي اجتاح الأندلس في منتصف القرن العاشر.

د ـ ابن سعد: (ت 980م) عاش في قرطبة وألف في أمراض النساء والولادة. «كتاب: خلق الجنين وتدبير الحبلى والمولود».

## III ـ علماء الجغرافيا :

إذا كانت شبه الجزيرة الإيبرية قد ظلت قرونا تحت نعمة الحضارة الإسلامية، فإننا نلاحظ أن قرطبة شهدت مرحلة جديدة من مراحل الحضارة الاسلامية، وفيها بلغت أوج ازدهار الحضارة الأندلسية، حيث أنجبت جغرافيين متعددين لهم مميزات خاصة نذكر منهم:

**1 ـ البكري:** ابن عبد العزيز ـ قرطبة ـ ت 1094م.

يعتبر هذا العالم من أكبر العلماء في الجغرافيا، وقد درس علم الجغرافيا عن طريق مصادره الرئيسية منها:

1 ـ كتاب الجغرافي الأندلسي محمد التاريخي (ت 973م).

2 ـ كتاب إبراهيم بن يعقوب.

(ملحوظة: لم يسجل عليه أن غادر الأندلس في يوم ما).

ومن مؤلفات البكري نذكر:

1 ـ معجم ما استعجم.

2 ـ المسالك والممالك.

3 ـ المؤتلف والمختلف في أسماء القبائل العربية.

ويحكى عليه أنه كان أديبا كذلك.

**2 ـ أبو حامد الغرناطي:** أبو حامد محمد بن عبد الرحيم المازني.

رحالة وجغرافي أندلسي (ت 1169م).

زار كلا من دمشق وبغداد والإسكندرية والقاهرة.

من بين المؤلفات التي تركها لنا:

1 ـ نخبة الأذهان في عجائب البلدان.

2 ـ المغربان، بعد عجائب البلدان.

3 ـ تحفة الكبار في أشعار البحار.

4 ـ تحفة الألباب ونخبة الإعجاب.

**3 ـ ابن حسين:** إسحاق (عاش في الحادي عشر الميلادي).

من مؤلفاته كتاب: «كتاب آكام المرجان في ذكر المدائن المشهورة بكل مكان».

**4 ـ ابن سعيد:** (ت 1274م) أبو الحسن علي بن موسى القنسي. حدد خطوط الطول والعرض لمواضع كثيرة مما يسهل محاولة تخطيط خريطة ما.

من مؤلفاته:

1 ـ المغرب في حلى المغرب.

2 ـ فلك الإرب المحيط على لسان العرب.

3 ـ جغرافية الأقاليم السبعة.

**5 ـ الرازي:** أحمد بن محمد الملقب بالتاريخي (ليس بالمؤرخ الفارسي). (ت: 936م) ـ جغرافي ومؤرخ أندلسي.

للرازي مؤلفات ضاعت جلها سواء منها بالعربية أو المترجمة للإسبانية، وله مؤلف عن قرطبة هو: «في وصف قرطبة».

**6 ـ العذري أحمد بن عمر بن أنس:** (ت 1085م) ـ جغرافي.

اشتهر بكتابه: «نظم المرجان في المسالك والممالك».

7 ـ **الوراق محمد بن يوسف:** (ت 973م) (ولد في وادي الحجارة ـ الأندلس). من كتبه: «المسالك والممالك».

## IV ـ الاهتمام بالمكفوفين :

[طريقة برايل حسب التسمية الحديثة].

يقال إن الضابط الفرنسي تشارلز بابر أول من استحدث طريقة الكتابة بالخط البارز الخاصة بالمكفوفين، وأن الذي طورها هو مواطنه الفرنسي Louis Prayle (برايل) (الذي فقد بصره وهو في الثالثة من عمره إثر حادث).

هذه الطريقة تساعد المكفوفين على القراءة بواسطة استخدام الأصابع، وهي تقوم على فكرة لمس ورق سميك أحيانا من البلاستيك كتبت عليه أحرف بارزة.

لكن الذين كتبوا التاريخ نسوا العالم المسلم الأندلسي الذي يرجع له الفضل في إيجاد هذه الطريقة، ويتعلق الأمر بالعلامة محمد بن عبد الوارث (384 ـ 456هـ/ 994 ـ 1064م) أبو الأديب أحمد بن عبد الوارث (عن دوائر المعارف البريطانية والأمريكية والفرنسية وعن قصة العمى لمؤلفه Farl Gabriel مخطوطة بجامعة Cambredge 1956). والدليل على ذلك، هو مجموعة المكفوفين الذين برزوا في تعلم العلوم وآدابه، ونذكر على سبيل المثال:

أ ـ **عبد الله يوسف بن أحمد بن هشام:** (708ـ 761هـ/ 1309 ـ 1360م) من جملة أعماله: تفسيره للفقه.

ب ـ **محمد بن أحمد الهواري بن الأعمى النحوي:** (698 ـ 780هـ/ 1298 ـ 1387م).

شرحه لألفية ابن مالك وألفية بن معطى في ثمانية مجلدات.

ح ـ **علي بن إسماعيل ابن سيده:** (398 ـ 458هـ/1007 ـ

1066م). ولد بمرسية شرق الأندلس، واشتهر في اللغة وآدابها.

د ـ **أبو محمد القاسم بن محمد الشاطبي**: عالم في التفسير والحديث واللغة والقراءات.

وهكذا نجد أن الفارق بين عصري أحمد وبرايل يقارب ثمانية قرون.

## V ـ في الصناعة :

ثم إن أهم المساهمات التي قدمها المسلمون لأوربا هي صناعة الورق، إذ لولا هذا الأخير لما عرفت أوربا طريقا للعلم، إذ بفضل الورق نشطت حركة الكتابة والترجمة والمكتبات والمطابع.

ورغم أن العرب أخذوا صناعة الورق عن الصينيين، فإنهم نشروا علوم هذه الصناعة بفضل حركة الترجمة والعمل الميداني، وأقيم مصنع بمدينة شاطبة Jativa قرب بلنسية، كان يعتبر أهم مركز لصناعة الورق في حدود القرن الثاني عشر الميلادي، ولم يصل إلى أوربا إلا في القرن الثالث عشر الميلادي.

## VI ـ نظام الري :

لقي نظام الري عناية كبيرة في كنف حضارة الإسلام، حيث أقيمت السدود وحفرت الجداول، وكان التقويم القرطبي دليلا لزراعة النباتات المختلفة في مواعيدها. كما أن المسلمين استخرجوا السكر من القصب حتى انتقل لفظه العربي إلى لغات أخرى Sucre، Sugar.

## انتقال العلوم إلى أوربا :

لا يوجد من يشك في دور الأندلس الحضاري، حيث شهدت الحياة الاجتماعية بقرطبة وغرناطة وطليطلة، نهضة ثقافية أصيلة بشهادة

المستشرقين الصادقين والمؤرخين العقلاء، حيث حققت الخلافة الأموية بشكل عام بالأندلس أوج ازدهارها من الناحية العلمية والأخلاقية.

وحسب المؤرخين: «فإن مدينة قرطبة التي ظلت عاصمة الأندلس، حتى بداية القرن الثالث عشر م. أكثر المدن سكانا وأغناها ثقافة، ولقد حققت أكبر أمجادها في مجال الإبداع الثقافي حيث ازدهرت كوكبة من العقول الفذة في مجرى الفكر والأدب».

يقول Montgomery Watt في كتابه:

"The influence of Islam on medieval Europe"

الصادر عن مطبعة Edinburg ـ 1972.

«لقد شهدت الصلات التجارية والتواجد السياسي في إسبانيا وصقلية، الطريق أمام الثقافة العربية الأرفع شأنا، للتوغل تدريجيا في أوربا الغربية، ورغم أن أوربا الغربية كانت لها صلات بالإمبراطورية البيزنطية، فقد نقلت عن العرب أكثر مما نقلت عن البيزنطيين».

ثم يذكر في فقرة أخرى:

«لقد لعبت إسبانيا الإسلامية دورا عظيما في الأبحاث الرياضية والفلكية، وعن طريقها تمكن العلماء الأوربيون من الاطلاع على مثل هذه العلوم الحية، وأقدم العلماء المسلمين العاملين في هذه الميادين هو مسلمة المجريطي (نسبة إلى مدريد). وقد شهد النصف الأول من القرن الحادي عشر عالمين رياضيين فلكيين بارزين، هما ابن السمح وابن الصفار، وعالما فلكيا هو ابن أبي رجال (Abenragel)، ثم بعد ذلك لم يظهر بارزون حتى منتصف القرن الثاني عشر م. أو أواخره حيث تتابع ظهور فلكيين هامين في إشبيلية هما جابر بن الأفلح Geber (غير جابر بن حيان الكيميائي) والبطروجي (Alpetraguis)، وقد اشتهر جابر بالأخص بكتاباته في علم المثلثات الكروي.

وفي بداية القرن الثاني عشر ظهر عالم يهودي رياضي في مدينة برشلونة هو إبراهام برحية هانسي (Savasorda)، قام بترجمة المؤلفات

العلمية العـربية إلى العبرية. وقد لعبـت هذه الكتب العبرية دورا هـاما في نقل الذات العربي إلى أوربا».

ثـم يستطـرد قـائلا: «وهناك عـاملان آخـران أسهما في سرعة نقـل العلوم إلى الشمال:

الأول: أن ملوك المسيحيين انتهجوا أحيـانا سياسة تشجيـع مسحيي الجنـوب على الاستيطان في منـاطـق الثخـوم غير المأهولـة، ثـم إذا بهم ليدخلوا من الجنوب ثقافتهم العربية الإسبانية معهم إلى الشمال.

الثاني: بقـاء الكثير من الأهـالي المسلمين في ديارهـم، وحين دخلوا في حكم المسيحيين، زاد انتشار مظـاهر المدنية العربية الإسبـانية في الممالك الشماليـة، وبالتـالي فإن غـالبية الإسبـان الشماليين لم تجد صعوبـة في التوفيق بين قبول هذه المدينة ومناهضة دينه الإسلام».

ثم إن الملك Alfonso X، ملك قشتـالة (ت 1284) ساعـد على ترجمة المؤلفات العلمية الإسلامية بتكليفه لأشخاص لهذه المهمة.

بالإضافة إلى ذلك، لعب علماء انجلو ساكسون دورا أساسيا في عملية نقل المعارف الإسلامية، ونخص بالذكر:

أ ـ Robertus Ketensis

ب ـ Alfredus Onglicus

ح ـ Daniel of Morley

كما أن المترجـم Gherardus Gremkonensis (ت 1187م)، من مـدينة طليطلـة، يعتبر من أمهـر العلماء الذيـن قـاموا بترجمة كتـب المسلمين في الطب والفلسفة والفلـك. ثم إن الطبيب Contantinus africanu كان من بين الذين قاموا بترجمة الكتب الإسلاميـة في الطب بمساعدة زملائه المجيدين للاتينية في مـدينة Salerno بإيطـاليا، حيث بلـغ عدد الكتـب المترجمة ما يقارب 70 كتابا.

ثم هناك الإيطالي (ت 1187م) GERARDO CREMONI من كريمونا الذي وفد إلى طليطلة، جيث قام بترجمة نحـو مائة مؤلف، وكان من بين مساعديه الباحث Galippus، كان إن القـرن العاشر شـهد حركـة ترجمة العلوم الإسلامية التي لم يسبق لها مثيـل، ومن بين الذين ظهروا في هذا

العصر، المترجم Luptitus Sulvester II، من مدينة برشلونة، حيث قام بترجمة كتاب في علم الفلك بناء على طلب البابا. بالإضافة إلى ذلك، هناك الراهب Gerbert الذي قدم لإسبانيا من أجل ترجمة كتاب في استعمال الاسطرلاب، إلا أن الصعوبة التي وجدها في ترجمة المصطلحات العلمية الإسلامية جعلته يكتفي بتسميتها العربية (Sezgin Bd VI 539). وقد ترجم Gerardo CREMONI «التعريف» إلى اللاتينية، حيث طبع الجزء الخاص بالعقاقير منه في مدينة البندقية سنة 1471م، والجزء الباطني في Ausberg بألمانيا سنة 1519م، والجزء الخاص بأمراض الناس في Basel بوسيل سنة 1566م.

كما أن علوم ابن البيطار قد نقلها الأوربيون عن طريق الترجمات اللاتينية. ومن أشهر كتبه ذيوعا «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية» ووضعت له ترجمة كاملة باللغة الفرنسية بقلم Daniel Leclerk، ثم ترجمة ألمانية وضعها Won Setytheime في Stutgart سنة (1840 ـ 1842).

**النتيجة :**

لم يبق لنا إلا أن نطرح سؤالا على أنفسنا هو الآتي: إذا كان المسلمون قد قدموا لنا معجما فريدا في شتى ميادين المعرفة أضاءوا به الدنيا، فماذا قدمنا نحن لأجيالنا القادمة؟؟؟

# المـراجــع :


ا ـ ما عرفه ابن النديم عن اليهودية والنصرانية د. جواد علي ـ المجلد العاشر ـ مجلة المجمع العلمي العراقي.

- Haskins, G.H. 1960, studies in the history of medieval science, new york, unger (Reprint of 1927 combridge. Mass, edition).
- Encyclopaedia of Islam 1913-1934; 4 vols, Leiden: Brill/London: Luzac.
- Encyclopaedia of Islam, new edition, 1960 H. Leiden/London: Brill. Gas V. See (sezgin 1974).
- Sezgin F. 1974: Geschidite des arabishen schrifttunz band V, Mathematik bis ca, 430 H, Leiden Brill.
- Suter H. 1900. Die Mathematiker und astronomen der araber und ihre werke. Leipzig Teubner.
- Gustaf Lupont: "La civilisation arabe"
- Juan Fernite
- Al Andalus - El Islam en Espana 1992.
- Farl Gabriel :مخطوط بجامعة كمبردج 1956عن قصة العمر لمؤلفه

# التواجد العربي في الهندسة المعمارية في منظمة «ريو دي لا بلاتا»

**أن يحاول الإنسان فهم ما هو غير ظاهر وغير مرئي، يعني أن يحدق في أعماق نفسه، أي ما هو مرتبط بما هو مقدس، دينيا كان أم بدائيا... وهذا هو الفن بحد ذاته... بمعنى أن فهم الهندسة المعمارية كتاريخ، هو التحقق من المعتقدات الأسطورية التي أدت إلى ولادة أشكال البناء حولنا...**

**شارلز كوريا**

في أمريكا الجديدة، وفي كل شبه الجزيرة الإيبيرية التي ساهمت في اكتشافها، نجد أنفسنا أمام بصمات تعود لتظاهرات ثقافية بالكاد نعرف تسميتها دون معرفة بعدها ومضمونها.

كل هذه التظاهرات الثقافية، هي إرث تمتد جذوره إلى ما هو عربي وأندلسي، تراكمت مع مرور الزمن كطبقات شفافة لمخطوطات شبه ممحية، وبدأت بنماذج سورية أوسطية في هذا الكون حيث وصلت إلينا عبر الزمان والمكان.

إنه من الغرابة حقا، أن يكون التاريخ الرسمي قد تركها بين قوسين أو قد أسكتها كليا في قوتها الدنيوية، بتقديم صورة متجانسة للتاريخ المتناقض لإسبانيا وأمريكا.

هذا هو التاريخ الرسمي نفسه، الذي يروي لنا، في مختلف الأحوال استرداد اسبانيا باسم المسيحية، (وليس بمجملها، بل الكاثولكية منها فقط) من الغزاة «المسلمين»، وهو أسلوب خادع لتجريد الإسبان ذوي الثقافة الإسلامية الذين أحرقوا أو طردوا من شبه الجزيرة بعد أن أقاموا

فيها حوالي سبعة قرون من الزمن، إذا لم نحسب زمن الثقافة الفينيقية والآشورية والقرطاجية.

إن طرد ما سمي «بالغزاة المسلمين» الذين لا يمتُّون لهذا الإسم بأي صلة ومعهم الإسبان الذين يعتنقون الدين اليهودي، حدد انتصار التعصب وبصم الانهيار التاريخي لإسبانيا التي اكتشفت وغزت أمريكا.

وقبل أن يقوم الراهب «دييغو دي لاندا» في «يوكاتان» برمي كتب المايا في النار بعدة سنوات، كان المطران «سيسنيروس» قد حرق الكتب الإسلامية في غرناطة في فرن مطهر بقي مشتعلاً عدة أيام.

في ذلك التاريخ الرسمي العظيم للحضارة ذات البعد الواحد، يتشعب تاريخ آخر: التاريخ كملجأ، زمن تجتازه أساسا الذاكرة، إيماءة الصمود التي تشير إلى الخيط الحقيقي للاستمرارية.

إن أولئك الذين يبدو ذلك التاريخ بالنسبة لهم شيء لا يطاق، يملكون إحساسا تاريخيا ويتركون بصمات لا تزال تستقطب السائر.

إن من يقتفي الآثار يعمل هناك، حيث تأتي الذاكرة للحظة كالبرق: أجزاء، قطع منسية، كلمات ضائعة، أحداث صغيرة، فضلات لرؤية كونية تجانسية ولحياة الشعوب.

لهذا ليس هناك يقين أكثر مشقة من يقين تاريخ مبني انطلاقا من نموذج التقدم غير التمييزي، والأسطورة الطاعنة للتسلسل العرضي. نظام وأسلوب يديننا، كما فعلت الآلهة بـ «سيسيفو» ليدحرج أبدا ودون توقف صخرة إلى قمة جبل، تعود بعدها لتسقط من تلقاء نفسها.

لقد فكروا بأساس ما، إنه ليس هناك عقاب مريع أكثر من العمل غير المجدي وبدون أمل.

إلى هذا المآل المؤلم يتقلص العمل التأريخي في تعريف التاريخ دون بناء محور أفقي مجازي (فكر ثقافي خارجي) وآخر عمودي مهم (تأمل حول معنى الحياة والغاية منها).

إن الهندسة المعمارية تروي لنا دائما ذلك التاريخ، الذي لا يحتاج إلى أحد يرويه لأنه يروي نفسه عبر الأشياء، فقط علينا أن ننظر إليه بكل مساحته. فمن الإيماء الفردي للأثر، إلى الظل المجهول الذي يبرز حتما بصمة الخيال الجماعي. إنها هي، بكل ما في الكلمة من معنى، أعمال الإنسان، وليست زوائد معدنية أو ترسبات جوية.

إن رؤيتها بهذا الشكل، تجعلها تصبح تأمين حياة، تقديمًا صغيراً للخلود. إنها ثروة تهدى إلينا دون أن نشعر، أما الرواية المخططة للأمية ذهابا وكرهُ الأجانب إيابا. لأنه يحيا وسيحيا فقط حياة واحدة، بينما نحن هكذا قد نكون عشنا أزمانا كثيرة.

صحيح أن هناك على ضفاف حوض «ديل بلاتا» مدناً مختلفة تتتابع تحت الاسم نفسه وعلى الأرض نفسها. إن غالبيتها تولد وتموت دون أي اتصال بينها.

ليس هذا وضع الأندلسي. فالهجين الأمريكي في نفسها منذ القرن السادس عشر حتى القرن التاسع ما زال يحيا في القرن العشرين. ما زلنا نراه حتى الآن يجول الشوارع، يتمدد في حدائقها الفارغة حيث سوق الدواجن مقفلة والمجمعات الديرانية مبتورة، أو يبتسم في مساحات بيضاء أو أحجار حسب الذوق الأندلسي.

إن روحه الاختيارية والتكاملية قد أفسحت المجال أمام حجب دهاليزه المرصعة بالفسيفساء ودور البيوت بشرفاتها، والدالية والحوض، خلف واجهات إيطالية لمقاومة تلك المدن المتحضرة المستوحاة من الموضة الباريسية بتنسيق يوناني - روماني ونفعية أنجلوسكسونية.

قشور ولدت من إرادات فردية انطلاقا من تركيبة فوقية حكومية مجسدة طريقة العيش الأوروبية التي تحتقر طريقة العيش في سهول أمريكا الجنوبية. نصب تذكارية لأمل، هو الأمل بأن يكون غير ما هو. إن بعض الحالمين وهم من نفس الذكاء الرومنطيقي وقد كانوا يشعرون بأنهم قد جرحوا في إحساسهم بسبب انتقال ذلك الماضي الذي كان

بالنسبة لهم غريبا، بحثوا عن ملجأ في إعادة طبع الماضي الذي كان ملازما للعربية الأندلسية أو البديل الأمريكي التعميري في المناطق السكنية الريفية، والأروقة المخصصة للقطارات تحت الأرض، النوادي والبنوك، الذين ليس بدون سبب كانوا يرونه أقرب إليهم.

إنها فقط أشكال لذكرى، وإيجازات لها لأنها أهملت الماضي بدلا من احتوائه. سلوك قيم بسبب تحركه أكثر من أن يكون بسبب إنتاجه، لكنه رغم ذلك يصلح لإزالة الردع بالنسبة للمدينة الطبيعية، التي يتميز بروزها في أحياء المساكن الواقعة في ضواحي المدينة، بالإضافة إلى الثكنات العسكرية والمراكز الرسمية التي تذكر بكاليفورنيا الفرنسيسكانية وإسبانيا الأندلسية.

أشكال للرغبة الشعبية، الأكثر قوة في المثاليات منها في الوقائع، يدشنون مرحلة تكامل اجتماعي للمهاجر بين عامي 1940 و1955م.

إن التأكد على أن السكان الحاليين لمنطقة «ريو دي لا بلاتا» سيكونون سعيدين بإقامتهم في القرى الكبيرة المتبقية من الأمس، هو من باب المغامرة. لكننا أيضا لا نستطيع التأكيد على أنهم كذلك أي سعيدين أكثر في إقامتهم في المدن مثلما نراهم اليوم.

إن الواقع هو أنه إذا طلب من ساكن هذه المناطق أن يصف كيف يرى سعادة الحياة العائلية، يتخيل دائما بعض الأحياء والضواحي ذات الملامح الأندلسية النقية. أماكن حيث الحدائق وافرة الظلال تحيط بأحواض عميقة، تتميز ببيوت ذات سطوح منحنية وقرميد قرمزي، منتصبة على أسوار من الحجارة الظاهرة أو المفرغة تظهر عن ميول لا شعوري نحو صور مثالية ذات الأصل الأوسطي البعيد أو الإسلامي الأندلسي الأقرب منه.

إنه لمن دواعي الأسف ذلك التهديد الجديد الذي يعني اجتياح هذا المنظر الطبيعي من قبل الأبنية الزجاجية العملاقة ذات الارتفاع الجهنمي.

أبناء آلهة التقدم غير التمييزي والتقنية التي هي بدون حكمة، حيث يبشر بدينها كهنة التفكير العقاري.

نصب تذكارية لكوم العلب الفارغة، دون روح أو ذاكرة، التي كان أسلافهم التقليديون المتجدديون يملكونها وإن كانت غريبة عنهم.

بعد قول هذا، إنه من غير المجدي اتخاذ قرار بأنه يجب أن نصنف ضواحي «البلاتا» بين المدن السعيدة أو غير السعيدة. فمن الأفضل تقسيمها إلى نوعين آخرين:

أولهما تلك التي بقيت عبر السنين والتقلبات تعطي شكلا لرغباتها، وثانيهما تلك التي تمحي الرغبات فيها المدينة أو تمحي المدينة فيها تلك الرغبات.

الفضل يعود لبعض الطلائع المثقفة بين الستينات والثمانينات، محكومة بإعادة تقييم صريح لما يخصها، وتملّك متعقل لما هو غريب عنها، نستطيع اليوم أن نصنفها بين الأوائل.

إنها أشكال الاستيعاب المعاصر للتقليد الهندي الأندلسي الأبيض، التعبير الأندلسي لتمثال من الخزف وتعدد الألوان الأندينية أو الكاريبية، مندمجة في الخيال الشعبي الذي، بتناقض ظاهري نادر وسعيد، يتطابق مع رغبات سكانه ويؤدي إلى محاصرة تقدم العملاق المادي من الإسمنت والزجاج.

أعمال هندسية هي ذات قيمة بسبب معناها وليس بسبب ما هي بحد ذاتها. شهود فضائية إيقاعها حسب قول «فوكولت» تتيح لنا التأكيد بأن: «موسيقاها هي كل ما يتناقض مع نشيد تذكاري. ليس هناك أي تواجد براق بكلماته الخالدة، وجده الوعد بغناء مستقبلي يستعرض إيقاعه. تسحر ليس كثيرا وتترك سماع ما يلمع في أقاصي كلماتها، مستقبل ما تقول. إن سحرها لا يولد من غنائها الحالي بل من غنائها الذي تعد به».

إن هذه النظرة تفهم أن الاحتفال بمرور خمسمائة سنة يجب أن يصلح للاحتفال بانتصار المهزومين، انتصار الهجين الذي فرض نفسه على الانتصارات العسكرية، وحرق البشر والتعصبات الدينية أو العبادة المادية، إن هذا الانتصار يضعنا وجها لوجه أمام ابنته الأمريكية التي

رغم كل شيء هي اليوم طفولة العالم الجديد، الوصية العربية الأكثر قيمة للألف سنة القادمة، بكل ما يحتوي ذلك من أمل.

لهذا، وبالنسبة لما يهمنا نحن، ترتب علينا بعض النفوذ لأنها عضو تركيبي طبيعي. وهكذا لم نستطع إلا رؤية العمل الأمريكي بعيون من يعشق ما هو إسباني عربي، وترك رؤية العمل الإسباني العربي بعيون بعض الأمريكيين الذين يعشقون ما هو لهم.

دون أن يطمح ذلك إلى أن يكون ما حصل هو مثلما حصل، بل أن يكون ما حصل مثلما يجب أن يكون، لكي يكون ما هو، هو الأفضل.

**حمرابي النوفوري**

# LA CIVILISATION D'AL-ANDALUS DANS LE TEMPS ET DANS L'ESPACE

Actes du Colloque International

Achevé d'imprimer sous les presses de
**l'Imprimerie de Fédala**
3, rue Ibn Zaïdoun, Mohammedia (Maroc)
Tél. : (03) 32.46.45 / 32.46.43
Fax : (03) 32.46.44 – Télex : 24910 M

Dépôt légal N° 47/1993

# Sommaire



**Axe I**
**Le Patrimoine d'al-Andalus et l'Orientalisme**

**Axe II**
**Histoire**



**Axe III**
**Les Sciences**

**Axe IV**
**Influences et Prolongement**
**de la civilisation d'al-Andalus**

## Discours de M. André Azoulay
## Conseiller de Sa Majesté le Roi

Mme Le Doyen, M. le Ministre, M. le Gouverneur de Sa Majesté, Mesdames et Messieurs,

Je suis particulièrement heureux d'être parmi vous ce matin pour parler d'un sujet, d'une mémoire, de faits, d'une histoire qui me sont particulièrement chers.

Je voudrais tout de suite féliciter Mme Aziza Bennani et toute son équipe de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Mohammedia pour cette initiative qui va permettre, avec d'autres, de faire que la voix du Maroc soit présente cette année de célébration et faire que le témoignage qu'il y a cinq siècles nous portions devant le monde de tolérance, d'ouverture, d'accueil, de modernité, ce témoignage soit porté à la connaissance du plus grand nombre aujourd'hui.

Votre démarche est une démarche universitaire, une démarche scientifique. Elle va nous donner, de ce point de vue, la possibilité de rationaliser, d'organiser, de structurer ce que nous, individus ordinaires non scientifiques, pensons tous les jours. Elle va nous permettre également de construire, d'écrire une référence marocaine par rapport à cette histoire, parce que, malheureusement, dans notre univers, les histoires et la mémoire qui est fabriquée par l'histoire sont souvent sélectives. On oublie, on gomme, on manipule au gré des conjonctures politiques, des pouvoirs politiques ou culturels, au gré des pouvoirs économiques. Et je crois qu'il est nécessaire que dans cette référence qui est faite à al-Andalus, dans cette

référence qui est faite à cette période de gloire – l'âge d'or, comme il a été défini – que ces pages d'histoire qui se sont écrites il y a maintenant cinq siècles et dans lesquelles le Maroc a joué un rôle important, essentiel, il est nécessaire que votre voix se fasse entendre.

Quand il y a cinq siècles le Maroc a été une terre d'accueil, une terre d'ouverture à toutes les cultures, à toutes les religions, à tous les hommes, ailleurs, en Europe notamment, ce sont d'autres voix qui s'exprimaient, des voix, des actions, des politiques qui s'inspiraient plus du rejet, de l'exclusion, souvent de la barbarie. Et déjà il y a cinq siècles, en prônant la tolérance et en l'exerçant, nous étions modernes, nous Marocains. Nous étions entrés dans la modernité il y a cinq siècles, car y a-t-il de plus moderne que la tolérance ? Et si aujourd'hui notre ambition est d'ancrer le Maroc dans la modernité, nous sommes légitimés par l'histoire. Cette démonstration, nous l'avons faite il y a longtemps et donc notre ambition pour l'an 2000, pour demain, elle est déjà écrite par les siècles.

Je voudrais simplement conclure ces quelques mots d'introduction en vous disant à tous, en partageant avec vous cette profession de foi et également cette détermination, de faire que notre pays, le Maroc, n'oublie pas son histoire, cultive sa mémoire, et soit renforcé dans son ambition et dans sa détermination de jouer un rôle entier et complet dans le concert des nations.

## Discours d'ouverture

**du Dr. Tayeb CHKILI**

Ministre de l'Education Nationale

Monsieur le Gouverneur de S.M. Le Roi

Messieurs les Recteurs

Messieurs les Responsables des Etablissements Universitaires

Mesdames et Messieurs les Professeurs

Mesdames et Messieurs

Chers Etudiants

Il m'est agréable de présider aujourd'hui la séance d'ouverture du colloque sur **"La survivance de la civilisation d'al-Andalus dans le temps et dans l'espace"**, placé sous le Haut Patronage de S.M. Hassan II que Dieu le glorifie. Ceci témoigne de l'intérêt accordé par le Souverain à toute réflexion et à tout débat sur le dialogue des cultures.

La tenue de ce colloque, auquel participent d'éminents chercheurs venus de différents horizons pour débattre avec leurs collègues marocains de ce thème important, coïncide avec les manifestations organisées dans le pays à l'occasion de la célébration du 31ème anniversaire de notre Auguste Roi.

Il m'est également agréable de souligner que le projet de cette rencontre a été retenu par le programme espagnol "al-Andalus 92" et l'UNESCO, qui lui ont apporté leurs encouragements et leur soutien.

Je voudrais, pour ma part, féliciter la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Mohammedia pour son heureuse initiative qui constitue une intéressante contribution de l'université d'un pays musulman à la réflexion menée à l'échelle universelle sur la période 1492-1992.

1992 est une date qui nous interpelle, nous Marocains, à plus d'un titre.

Elle marque, tout d'abord, conjointement le Ve Centenaire de la fin du pouvoir musulman dans al-Andalus, ainsi que celui de l'arrivée de Christophe Colomb au Continent Américain. Une conjonction triangulaire des destins du Maghreb, de la Péninsule Ibérique et de l'Amérique est donc née en 1492.

Aujourd'hui, alors que le monde commémore ce Ve Centenaire sous le signe de **"La rencontre des deux mondes"** (le monde européen et le monde américain, s'entend) le colloque de Mohammedia vient rappeler, si besoin est, que le progrès des sciences dans al-Andalus a contribué dans une grande mesure à la "Découverte" du Continent Américain, rendant possible cette rencontre des cultures, rencontre où la culture hispano-musulmane a d'ailleurs joué un rôle de premier plan. En effet, l'importance du legs culturel d'al-Andalus à la culture universelle, et plus spécialement à celle de la Péninsule Ibérique et du Continent Américain, est perceptible à différents niveaux.

Chacun saït qu'al-Andalus a rendu possible l'établissement d'une relation exceptionnelle de symbiose entre des cultures différentes, ce qui a abouti à la splendeur et au prestige de la culture de l'Espagne Musulmane dans les domaines les plus divers : lettres, arts, pensée, sciences..., d'où le caractère d'exception de l'expérience d'al-Andalus.

De même, chacun sait que les savants andalous avaient accès à toute la production scientifique de leur temps, quelle qu'en fût la langue d'expression : arabe, hébreu, grec, latin, réussissant de la sorte à faire connaître à l'Europe, non seulement la science et la philosophie arabes, mais aussi la philosophie grecque, en particulier l'œuvre d'Aristote.

Al-Andalus fut ainsi durant des siècles un creuset culturel, un haut lieu de brassage et d'échanges économiques, juridiques, religieux, littéraires, artistiques ..., un lieu privilégié de la rencontre de l'Orient et de l'Occident, ce qui lui permit de faire la jonction entre l'Antiquité et la Renaissance, entre le passé et l'avenir.

Je disais donc que 1992 nous interpelle à plus d'un titre. Il y a cinq siècles, al-Andalus connut une coexistence exceptionnelle entre les trois religions : musulmane, juive et chrétienne, ce qui conduisit à cette civilisation universelle que l'on connaît.

Il y a cinq siècles, la modernité était déjà dans cet al-Andalus – dont nous sommes, nous Marocains, les héritiers légitimes –, la modernité avec

ses valeurs telles que la tolérance, le droit à la différence, la coexistence, la liberté de pensée et la liberté d'expression ...

Sans vouloir donner une vision idyllique de l'Espagne Musulmane – qui eut certainement ses points d'ombre – et au-delà des différences et des rivalités qui n'ont pas manqué d'exister, on peut affirmer que dans l'histoire de l'humanité, al-Andalus constitue un exemple unique de coexistence et de tolérance, un bel exemple à méditer en ces temps où nous sommes témoins de phénomènes contraires tels que le racisme, l'intolérance, les conflits entre peuples ...

Dans le cadre des efforts de recherche de la paix menés actuellement dans le monde pour mettre fin à certains conflits, c'est là une expérience riche en enseignements. Nous devrions nous en inspirer pour faire renaître dans l'esprit de tous ce climat de paix et de tolérance d'al-Andalus.

Je suis persuadé que ce colloque de qualité aboutira aux bons résultats escomptés et qu'al-Andalus, lieu d'une extraordinaire expérience humaine et d'une merveilleuse aventure de l'esprit, constituera pour tous les participants un grand moment du passé à méditer au présent.

Je ne voudrais pas terminer sans renouveler mes vives félicitations aux organisateurs du colloque, tout en souhaitant plein succès à vos travaux.

## Discours du Pr. Aziza BENNANI

Doyen de la Faculté des Lettres - Mohammedia

Monsieur le Ministre

Monsieur le Gouverneur de S.M. Le Roi

Messieurs les Recteurs

Messieurs les Responsables des Etablissements Universitaires

Mesdames et Messieurs les Professeurs

Mesdames et Messieurs

Chers Etudiants

C'est avec une joie et une satisfaction profondes que la jeune Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Mohammedia accueille aujourd'hui de hautes personnalités ainsi que d'éminents chercheurs et intellectuels nationaux et étrangers dans le cadre du colloque sur **"La civilisation d'al-Andalus dans le temps et dans l'espace".**

C'est pour nous un motif de fierté que cette rencontre soit placée sous le Haut Patronage de S.M. Le Roi que Dieu le glorifie. C'est là un élément important qui nous pousse à redoubler d'efforts pour être toujours dignes de la responsabilité qui nous incombe en tant qu'institution d'enseignement et de recherche.

Le soutien dont nous avons bénéficié de la part du Ministère de l'Education Nationale, des Autorités Locales, du Conseil Municipal de la ville de Mohammedia, l'aide de l'UNESCO et du Programme al-Andalus 92 d'Espagne, pour préparer cette rencontre, constituent pour nous, par ailleurs,

une source d'encouragement inestimable. En mon nom personnel et au nom de la Faculté de Mohammedia je les en remercie vivement.

Depuis que la Faculté a annoncé son intention de préparer ce colloque, et à de multiples occasions la question nous a été posée quant aux objectifs d'un tel colloque et à l'opportunité de braquer les lumières sur al-Andalus à une date qui, même si elle est célébrée à travers le monde sous le signe de "La rencontre de deux mondes", n'en est pas moins celle aussi de la "Chute de Grenade".

Il convient de souligner, tout d'abord, que notre intention n'est pas de "fêter" le Ve Centenaire de ces deux grands événements historiques, mais de commémorer des dates de la plus haute transcendance pour l'humanité toute entière.

Il convient également de souligner que le choix du thème du colloque n'émane pas d'un sentiment de nostalgie quelconque pour une période brillante de notre histoire en tant qu'Arabes et Musulmans.

Le but de la célébration du présent colloque est multiple. D'une part, cette rencontre veut être une contribution complémentaire à la réflexion qui est menée durant cette année 1992, à travers le monde, sur "La rencontre de deux mondes" (le monde européen et le monde américain). Il était de notre devoir, en tant qu'héritiers d'al-Andalus, de faire entendre la voix de l'histoire en rappelant que l'aventure américaine de Christophe Colomb a permis en réalité "la rencontre de trois mondes": l'Amérique, l'Europe et le monde arabo-musulman et africain. Aventure qui n'a été possible d'ailleurs, et en grande partie, que grâce au progrès des sciences et des techniques, tâche dans laquelle la contribution d'al-Andalus fut capitale. Par la suite, l'apport africain dans l'élaboration de la civilisation du continent américain fut de même décisive.

Certes, 1492 a signifié la fin de la présence politique musulmane dans la Péninsule Ibérique, mais en fait ceci n'a pas mis fin à l'impact de cette brillante civilisation andalouse dans plusieurs régions du globe. En effet, il est manifeste par exemple que le legs culturel d'al-Andalus est encore perceptible aujourd'hui dans le monde hispanique et ce, dans différents domaines : art, architecture, traditions ...

De nos jours encore, l'ingrédient arabe se glisse subrepticement dans la vie quotidienne de près de 350 millions d'habitants de la planète (Espagnols et Latino-américains), dans l'intimité de chacun et à tout instant de la journée ou de la vie, depuis qu'il quitte son "almohada", au matin, jusqu'à ce qu'il regagne son "alcoba" au soir. L'ingrédient arabe s'infiltre

également par les cinq sens de chacun, lorsqu'il inhale les arômes de "azahar", lorsqu'il se délecte à la vue de belles "alhajas", qu'il perçoit la douce mélodie d'un "alud", ou qu'il savoure des "berengenas", "zanahorias", "alcachofas", au goût finement relevé de "azafran" ... Enfin, depuis que l'on donne les "albricias" pour sa naissance, jusqu'à ce qu'on le mette dans le "ataud". L'écrivain espagnol Antonio Gala dit bien à ce sujet : "par centaines, les mots les plus sonores de notre langue sont arabes".

C'est là un exemple parmi d'autres de la survivance du legs arabe dans la culture hispanique contemporaine.

Il était aussi de notre devoir de rappeler, si besoin est, que les Musulmans d'Espagne ont été les artisans d'une extraordinaire symbiose entre cultures. Ceci a permis, en dépit des luttes qui ne manquaient pas de les opposer, que Musulmans, Juifs et chrétiens puissent forger ensemble cette civilisation universelle pleine de splendeurs, raffinée et exceptionnelle dans les domaines les plus variés : littérature (poésie essentiellement), musique, philosophie, mathématiques, astronomie, médecine ...

C'est à travers Averroes et Avicenne que l'aristotélisme et le platonisme sont passés à l'Europe; c'est grâce à la coexistence et à la tolérance propres à al-Andalus que cette civilisation a atteint le degré que l'on sait et a pu être le trait d'union entre le monde oriental et le monde occidental, entre l'Antiquité et la Renaissance.

"Lieu d'une extraordinaire aventure de l'esprit", selon l'expression de l'écrivain argentin Jorge Luis Borges, al-Andalus fut un exemple unique en matière de coexistence, qui a permis de dépasser les différences apparemment inconciliables. En effet, et comme l'exprime un des personnages du romancier espagnol Benito Perez Galdos : "en dépit des différences et des rivalités, des origines communes et des affinités ont été mises en valeur. Ils ont cherché (les Musulmans d'Espagne) à établir une culture commune qui ignorait le dogmatisme et l'intransigeance".

L'expérience d'al-Andalus devrait ainsi constituer pour nous une leçon de métissage culturel, de créativité, de coexistence et surtout de tolérance. "Commémorer" – et non "fêter" – le Ve centenaire c'est donc rappeler une réalité historique indéniable, c'est donc chercher à comprendre cette symbiose qui a permis que ces hommes de différentes races et religions établissent une civilisation commune et vivent une belle aventure commune dans un esprit de tolérance, réussissant à transcender tout conflit. Différents enseignements peuvent être alors tirés aujourd'hui de cette expérience en vue de la résolution des conflits et des tensions de notre monde contemporain. Et c'est là un autre objectif essentiel de ce colloque.

Telles sont donc les orientations qui ont présidé à l'élaboration de cette rencontre. Il ne me reste plus qu'à renouveler mes remerciements à tous ceux qui l'ont rendue possible et à tous ceux qui lui ont apporté leur collaboration scientifique et matérielle. Avant de terminer, je voudrais enfin souhaiter à notre colloque plein succès dans ses travaux.

# Axe I

# Le Patrimoine d'al-Andalus et l'Orientalisme

# Miguel Casiri, impulsor del orientalismo español

**Braulio Justel CALABOZO**

Universidad de Cádiz

Son varias las razones que han concurrido para que elijamos el presente tema, aunque esquemáticamente podrían reducirse a tres:

1ª) En el pasado año de 1991 se cumplió el segundo centenario de la muerte de don Miguel Casiri; y aunque se proyectó hacerle el merecido homenaje con la organización de unas jornadas, tanto en el Líbano como en España, de hecho hasta ahora no han tenido lugar, a causa fundamentalmente de la propia situación de aquel país. Por ello, como ya adelantábamos en la comunicación que presentamos en el coloquio sobre "Le manuscrit arabe et la codicologie" -celebrado en Rabat del 27 al 29 del pasado febrero-, habíamos optado por dedicarle aquí unas breves páginas, que sólo pretenden ser un recordatorio de su memoria y un modesto testimonio de reconocimiento y gratitud por la ingente, ardua y útil labor que realizara. Y a este respecto, fue para nosotros una agradable sorpresa el ver que, el año pasado, el Instituto de Cooperación con el Mundo Arabe le dedicaba el número 36 de los **Cuadernos de la Biblioteca Islámica Félix Mª Pareja**, preparado por Paz Fernández bajo el título: ARABISMO ESPAÑOL DEL SIGLO XVIII.

2ª) El presente coloquio versa sobre la civilización andalusí y se enmarca en el V Centenario, que obviamente pretende o debe pretender -como se desprende de su lema, "al-Andalus 92"- conmemorar, no la caída de Granada, sino la introducción y desarrollo en nuestro suelo de ese legado cultural árabo-islámico que constituye una parte integrante e irrenunciable

de la cultura española. Y aunque el número de manuscritos árabes de El Escorial, compuestos o copiados en al-Andalus o relativos a él no sea tan elevado como Casiri dice reiteradamente en su catálogo -al que por esa razón titula Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis-, sí hay allí un lote importante de ellos, al tiempo que los demás forman parte de ese legado árabo-islámico general sin el que sería imposible entender el particular legado árabo-islámico de al-Andalus. Y los fondos árabes escurialenses no fueron realmente conocidos ni pudieron consultarse hasta que Casiri publicó su **Bibliotheca.**

3ª) Siendo la relación entre el patrimonio de al-Andalus y el orientalismo uno de los centros de interés de este coloquio, nos ha parecido que la persona de Casiri era una de las más llamadas a figurar en él, por su condición de orientalista, de andalusista y, sobre todo, de impulsor del orientalismo español. Y es precisamente a destacar este último aspecto adonde tiende nuestra comunicación.

Sin entrar en las interesantes y polémicas consideraciones que Edward W.Said hace sobre el **orientalismo** en la obra que lleva este título, diremos simplemente que tomamos el término en su genérica acepción de interés -en occidente- por las lenguas y culturas orientales y, en este caso concreto, por la lengua árabe y la cultura árabo-islámica.

En este sentido se podría hablar de un orientalismo existente ya entre los mozárabes, cuyo conocimiento de la lengua y cultura árabes y su interés por ellas, en detrimento de las homólogas latinas, escandalizaba a Alvaro de Córdoba en el siglo IX; y a ese mejor conocimiento del árabe que del latín hubo de obedecer el que de la propia **Colección de Concilios y Sagrados Cánones de la Iglesia Española** se hiciera una traducción al árabe, de la que subsiste una excelente copia, en pergamino, hecha en la Córdoba del siglo XI y conservada en el códice 1623 de El Escorial, calificado por Casiri de prestantísimo, singular, fénix de los códices árabes y máximo ornato de la biblioteca.

Orientalismo sería toda la actividad desarrollada en el siglo XII, en torno al arzobispo don Raimundo de Sauvetat, por la llamada Escuela de Traductores de Toledo, o la llevada a cabo en la centuria siguiente, en torno a Alfonso el Sabio y al arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada, por la segunda Escuela de Traductores.

También lo sería, en toda la Baja Edad Media, el interés por la lengua árabe -debido en ocasiones a motivos de tipo misionero o pastoral- de las escuelas o estudios generales, la aparición de vocabularios o vocabulistas arábigos, la progresiva creación de cátedras, y la labor de Raimundo Lulio,

de Hernando de Talavera y de Pedro de Alcalá.

Con la caída de Granada, con la llegada del Renacimiento y con la expulsión de los moriscos, el interés por lo árabo-islámico pasó en España a un segundo plano en los siglos XVI y XVII, para empezar a cobrar nuevo auge en el siglo XVIII gracias a la ilustración, al movimiento enciclopedista, al apoyo de los borbones y -creemos que sobre todo- a la llegada de los maronitas y muy especialmente de don Miguel Casiri.

Entendemos que a este benemérito e insigne erudito no se le ha prestado aún la atención debida y que, desde luego, no se le ha consagrado aún el estudio monográfico que merece, aunque sí se han ocupado de él, en alguna medida, varios estudiosos, como Banqueri, Jourdain, Antolín y Pajares, Breydy, Massad, Manzanares de Cirre y el marqués de Siete Iglesias, si bien los datos que nos suministran sobre su vida son muy escasos y no siempre coincidentes.

Habría nacido en la ciudad libanesa de Trípoli, hacia el año 1710, y llevaría el gentilicio "Casiri" por ser oriundo de **Gazír**, localidad situada -como es sabido- en el distrito de Kisrawān, al norte de Beirut, entre los ríos Ibrāhīm y al-Kalb, no lejos de Jounié, y conocida por haberse fundado en ella el seminario internacional maronita (año 1845), que pronto se convertiría en la Universidad San José de Beirut (año 1875). Cursó sus estudios de filosofía y de teología en Roma, donde tuvo por profesor al jesuita santanderino Francisco Rávago, y allí fue ordenado de sacerdote el día de la festividad de San Miguel, 29 de septiembre, del año 1734.

Al año siguiente acabó su carrera de estudios escolásticos y fue comisionado por el papa Clemente XII para trasladarse a su país, en compañía de su compatriota José Assemani, y asistir al Sínodo Maronita del Monte Líbano, que se celebró en 1736 en al-Luwayza y que le dio a la iglesia maronita la organización que ha conservado hasta nuestros días.

En 1738 regresó a Roma, donde enseñó árabe, filosofía y teología a algunos monjes del monasterio de San Pedro y San Marcelino. A comienzos de 1748 viene a España, traído por el gobernador de Jaca, para encargarse de la interpretación de lenguas orientales en la Inquisición aragonesa; pero donde de hecho encuentra un puesto de trabajo es -gracias al P.Rávago, confesor entonces de Fernando VI- en la Biblioteca Real (luego Nacional) de Madrid, primero como escribiente y después como intérprete y bibliotecario; y allí compagina estas tareas con la investigación y con la enseñanza del árabe. En noviembre de ese mismo año es nombrado individuo honorario de la Real Academia de la Historia, en la que pasaría a numerario en 1767.

Entretanto, Casiri lleva a cabo la gran obra que habría de inmortalizar su nombre: la catalogación -en latín- de los manuscritos árabes de El Escorial, cuyos dos tomos se publican en los consabidos años 1760 y 1770, respectivamente, bajo el título de **Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis.** En la dedicatoria y en el prefacio Casiri recoge - con la ampulosidad, el criterio y el estilo de la época- las principales circunstancias que rodearon la composición y publicación de la obra.

Según la dedicatoria, el catálogo fue encargado por Fernando VI, que murió un año antes de que se publicara el primer tomo, que ya dedica al hermano y sucesor, Carlos III, aunque recuerde a aquél e incluso al anterior Fernando, el V o Católico : a éste lo elogia como valiente guerrero, que acabó con los útimos reductos de la dominación árabe en España; a Fernando VI, como príncipe amantísimo de la paz y de las artes, por cuya iniciativa han sido recogidos los tesoros de la cultura árabe dejados en España y por cuyo consejo se ha emprendido la catalogación; y a Carlos III, como patrocinador de la publicación y de la difusión – no sólo en los pueblos hispanos, sino en todas las naciones del orbe – de esos antiquísimos monumentos del saber árabe, sacándolos del olvido en que se encontraban en el cenobio escurialense, para que el mundo entero pueda verlos, celebrarlos y admirarlos, y para que comprenda que en España florecieron siempre todas las ciencias, incluso en tiempo de guerra y de dominación de una potencia extranjera, y para que Europa tenga conciencia de que todas la artes y disciplinas manaron del río Betis y desde él se desbordaron por todo el continente. En su catalogación se encuentran – nos dice – tantos nuevos escritores, tantos escritos raros e insólitos – nacidos principalmente bajo el cielo español –, tantos tesoros lingüísticos, tantos poemas, tantos arcanos ignotos de la física y de la matemática, tantos espectáculos exóticos de la geografía, tantas historias extraordinarias – relativas mayormente a España –, tantos logros y triunfos de las distintas letras y un nuevo mundo de las ciencias, y todo ello gracias a la autoridad y providencia de los clarísimos reyes Fernando VI y Carlos III. Y establece seguidamente una comparación entre ambos y sus dos homónimos del siglo XV y XVI : si a Fernando el Católico le cupo el honor de descubrir el nuevo mundo de América, y a Carlos V el de ensancharlo y ennoblecerlo, a Fernando VI le ha correspondido el de descubrir – en la biblioteca escurialense – el nuevo mundo de las ciencias, y a Carlos III el de honorarlo con su nombre y difundirlo entre todas las gentes, patrocinando la publicación del catálogo.

En las veinticuatro páginas del prefacio se ocupa más concretamente de cuanto se refiere a la realización del trabajo en sí. Es sabido que, tras el incendio del año 1671, los códices árabes habían sido hacinados en la

librería alta o salón alto – situado encima del salón principal, único abierto al turismo – y que allí se encontraban, en tiempos de Casiri, dentro del mayor desorden y sin índice alguno que facilitara su consulta; por ello, según palabras del P. Núñez, escritas en 1752 y recogidas en nuestro opúsculo **La Real Biblioteca de El Escorial y sus manuscritos árabes**, p. 91 –, "más que librería pudiéramos llamarla inculta selva de libros, donde, cuando era menester encontrar alguno, después de mucho trabajo era casualidad o fortuna el encontrarle". A este estado de cosas hace referencia Casiri cuando dice que a él le tocó en suerte la ardua misión de someter una provincia casi inexplorada (**provinciam penè intactam**) y la inmensa labor de desenterrar, sacar de las tinieblas, desempolvar y quitar el moho a esos tesoros árabes tan profundamente y durante tanto tiempo escondidos e invisibles (p.I). Y es que, de hecho, los volúmenes no sólo estaban hacinados al azar, sino que muchos se encontraban desencuadernados, incompletos y con las hojas en desorden, como consecuencia de la precipitación con que hubieron de ser cambiados de sitio para que no fueran pasto de las llamas.

Recuerda luego que la iniciativa de la catalogación partió del P. Rávago y que al año siguiente de su llegada a España – es decir, en el 1749 – tuvo lugar – por decisión del director de la Biblioteca Real de Madrid, don Blas Antonio Nasarre – su primer viaje a la biblioteca del Real Monasterio Laurentino o Escurialense, donde pasó entonces unos meses, que dedicó a explorar códices y a hacer una ficha de cada uno en la que consignaba el título y algunos otros datos. Vuelto a Madrid, comprende que, para realizar el trabajo con la precisión y el esmero debidos y para recabar datos relativos a la vida y obra de cada autor, es necesaria una segunda "expedición" al Real Sitio. Habiendo muerto entretanto el Sr. Nasarre (13 de abril de 1751), su sucesor, don Juan de Santander, entiende también que, para continuar la catalogación o para acometerla íntegramente de nuevo, es imprescindible una segunda "peregrinación" a San Lorenzo. Y así lo hace don Miguel en el mes de mayo del año 1752.

Examina entonces de nuevo, con mayor solicitud y escrupulosidad, los códices que antes había explorado; ordena y clasifica por materias esos y los demás códices de toda aquella multitud de libros, desordenada, confusa y amontonada al azar : **"librorum indigestam, inconditam, ac fortuitó coacervatam multitudinem"** (p. V); y para que resulte fácil localizarlos, le adjudica a cada uno un número, que anota en su parte exterior. Se dedica luego por entero a recabar y cotejar datos relativos a las letras y cultura árabes, y, tras sacar de la biblioteca, con la debida autorización, doce manuscritos del mayor interés para este propósito, regresa a Madrid, después de haber pasado casi un año de asiduo trabajo, cargado con la mies árabe: **"arabica messe gravidus"** (p III).

Supone Casiri que a ningún entendido en la materia se le ocultarán los sudores que le ha costado el llevar a feliz término su trabajo, y ello por las particulares dificultades que éste entrañaba: había códices en parte mutilados, en parte quemados y en parte podridos por la humedad; los mismos que estaban enteros carecían a menudo de índices y de tabla de materias, como suele suceder en los escritos árabes; la escritura resultaba difícil de descifrar; faltaban por doquier las vocales e incluso los puntos diacríticos o estaban mal puestos; había vocablos erróneos y frases incompletas, corruptas o ambiguamente copiadas; y no faltaban otros vicios de escritura similares que hacían extremadamente difícil la lectura e inteligencia del texto, hasta el punto de verse obligado en ocasiones a hacer de adivino más que de lector o intérprete: **"adeó ut vatem potiús quám lectorem et interpretem non semel agere sim coactus"** (p. VI).

La información que se propone suministrar en la descripción de cada códice en sí, es la siguiente: tipo de letra utilizado; estado en que se encuentra; lugar, año, mes, día e incluso hora en que ha sido copiado; nombre y país del amanuense o copista; biblioteca en que antes se encontraba; y otros pormenores de utilidad. La materia del soporte de la escritura se hará constar solamente si es pergamino; si no se indica nada, se supone que se trata de papiro o -y esto es lo más frecuente- de papel. En cuanto al número de folios, manifiesta que únicamente lo ofrecerá cuando éste figure en el propio manuscrito, cosa que sucede rara vez; y la razón que alega para justificar esta omisión es que ello exigiría mucho trabajo y mucho tiempo y que llevaría consigo el correspondiente retraso en la catalogación. Sí distingue y numera las diferentes obras que, del mismo o de diferentes autores, puedan figurar en un mismo códice.

Seguidamente consigna la larga lista de datos que desea facilitar sobre cada obra en particular. De ellos podríamos destacar los siguientes: título de aquélla, nombre completo del autor -en árabe y, siempre que ello sea posible, en latín-, su país de origen, religión, estudios realizados, puestos ocupados, año de nacimiento y de muerte, fama de que goza, etc.

Finalmente, para que su **Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis** no resulte tan árida como suelen serlo todos los catálogos, y para no ofrecer solamente hojas desnudas y cortezas áridas, olvidándose de las flores y de los frutos, opta por servirle al lector abundantes extractos de las obras reseñadas, principalmente de las relativas a humanidades, geografía, historia, biografías y literatura, y en especial de las referentes a España.

El catálogo fue acogido con gran entusiasmo y con subidos elogios, y el maronita libanés fue considerado como el descubridor de un riquísimo

tesoro cultural; pero no faltaron voces que lo hicieron objeto de algunas críticas. En verdad, no se puede negar que la obra de Casiri tiene sus defectos: el sistema de transcripción es incompleto, pues una misma letra latina puede representar a más de una árabe; cuando se trata de volúmenes que contienen varias obras, no siempre aparecen todas en el catálgo; generalmente no se indica el número de folios, como ya queda dicho; a menudo se echan en falta bastantes de los datos que, según el prefacio, se esperaba encontrar; hay buen número de identificaciones erróneas de autores, de obras y de otros pormenores relativos a unos y a otras; y, desde luego, su afán de exaltación de al-Andalus lo lleva frecuentemente a ver autores y obras andalusíes donde no existen en absoluto. Con todo, no es menos verdad que estas deficiencias no pueden empañar demasiado el mérito de su catalogación, tan laboriosa, como útil y fructífera. Gracias a ella, en efecto, se pudo al fin saber de qué trataban los manuscritos, y merced a ella empezó a despertarse en los eruditos españoles -y en algunos de otros países- el interés por ellos y el deseo de proceder a editarlos, traducirlos y estudiarlos y de copiar para otras bibliotecas -como la Real de Madrid- algunos de los más valiosos.

En cualquier caso, el catálogo de Casiri ha sido durante siglo y medio la obra de obligada consulta para todo estudioso de los fondos árabes escurialenses. Incluso después de la publicación del catálogo francés de Derenbourg y continuadores, los investigadores lo siguen utilizando, sobre todo para los códices de derecho musulmán, que no figuran en aquél. Una prueba de su actualidad es que la Biblio Verlag de Osnabrück lo ha reimpreso en 1969. Y una demostración del gran interés con que en su día fue recibido en Marruecos es que de él se hizo una traducción al árabe, realizada en el año 1811 a propuesta de Muḥammad b. ‘Abd al-Salām al-Salawī, hombre de letras y ministro del docto sultán Mawlāy Sulaymān. A ella le ha dedicado el doctor Muḥammad al-Manūnī su artículo "Tarŷama ‘arabiyya li-fihris al-Gaziri" (al-Baḥṯ al-'ilmī, 6 (1965) 16-23).

No es dicha catalogación el único trabajo de Casiri. Dejando de lado algunos de escaso interés, podríamos mencionar otros, como los siguientes:

– **Index librorum manuscriptorum orientalium**. Es un primer índice de códices escurialenses, compuesto durante su primer viaje a San Lorenzo. Consta de dos partes: una lista alfabética de autores y otra de obras anónimas, dispuestas por materias.

– Copia árabe y traducción latina del citado manuscrito árabo-cristiano conocido por **Sacrorum Canonum Collectio ad usum Hispaniae Eccclesiae**. La copia y la traducción se conservan en la Biblioteca Nacional de Madrid, y el

original árabe, que también se encontraba allí desde el tiempo de Casiri, fue devuelto a El Escorial en el año 1966. El artículo de Paul Massad – Publicado en 1959 en el volumen 144 del **Boletín de la Real Academia de la Historia** y titulado "Casiri y uno de sus escritos inéditos" (pp. 15-47) – se centra precisamente en este doble trabajo, que considera como la obra maestra del maronita, superior en mérito al mismo catálogo.

– Traducción y publicación, en 1751 y en colaboración con Campomanes, de los capítulos XVII y XIX del libro de agricultura de Ibn al'Awwam, obra que luego traduciría íntegramente su discípulo José Banqueri, como es sabido.

– Traducción, dedicada al P. Rávago, de un manuscrito árabe titulado Sol de Sabiduría. Desconocemos su paradero, como ya lo desconocía Banqueri en el año 1802.

– Trabajos varios : descifiramiento de monedas, interpretación de inscripciones, traducción de documentos, preparación de un diccionario etimológico de arabismos, etc.

– Revisión, por encargo del Supremo Consejo de la Cámara, del **Diccionario español-latino-arábigo** del P. Francisco Cañes.

– Podríamos añadir que, a base de los apuntes tomados en las clases de Casiri – a las que asistía al lado de Campomanes –, don Joseph Carbonel y Fogassa, comisario de marina, compone sus **Elementos de Grammatica Arabiga**, iniciados el primero de junio de 1748. Se conservan en la Biblioteca Nacional (ms. 11.554).

En cuanto a la muerte de Casiri, nos parece ahora seguro que tuvo lugar el día 12 de marzo de 1791. La fecha de 19 de noviembre de 1792, preferida por Massad en el artículo citado (p. 45) – y por nosotros mismos en la primera edición de **La Real Biblioteca de El Escorial y sus manuscritos árabes** (p. 228) –, no nos parece hoy correcta. La primera viene dada por su discípulo Banqueri, en la introducción del **Libro de Agricultura** (p. 13), y la documenta el marqués de Siete Iglesias en su artículo "Real Academia de la Historia. Catálogo de sus individuos" (**Boletín de la Real Academia de la Historia**, 175 (1978) 43s.) Por supuesto, hay que rechazar el año 1794, que aparece en Kaḥḥāla y al-Ziriklī.

Como lo hemos venido ya insinuando, creemos -y lo han creído otros muchos- que la intensa labor realizada por Casiri a lo largo de más de cuarenta años, fue el principal detonante que hizo que naciera o renaciera en España un nuevo y vivo interés por lo oriental y particularmente por lo árabo-islámico. Ya en vida del libanés se crearon cátedras de árabe en los

Reales Estudios de San Isidro y en El Escorial, se fomentó la adquisición de nuevos manuscritos árabes, y empezaron a surgir vocaciones de arabistas. De entre éstos podríamos mencionar -al lado de los ya referidos Cañes, Banqueri, Campomanes y el mismo Carbonel- a Mariano Pizzi y Frangheschi, Faustino Muscat, Juan de Cuenca, José Antonio Conde, Miguel Carcía Asensio, Pablo Lozano y Patricio José de la Torre, a quien Manuela Manzanares de Cirre -en **Arabistas españoles del siglo XIX**- considera "el personaje más importante de este período después de Casiri" (p.37). A ellos seguiría en la centuria decimonónica toda una pléyade, cuya serie se vería continuada -ya ininterrumpidamente- en el siglo XX.

# Quelques espaces de rencontre privilégiés de la pensée et de la création littéraire judéo-arabe. L'exemple de l'occident musulman : andalous-maghreb

**Haïm ZAFRANI**
Université de Paris VIII

Mon propos consistera à prolonger, mais trop brièvement à mon gré, les leçons et les enseignements auxquels je consacre une part majeure de mes études et recherches depuis trente ans, auxquels j'ai aussi vocation par mes origines et ma formation. Ces leçons et ces enseignements concernent le judaïsme en Terre d'Islam l'Occident musulman, plus spécialement, un judaïsme que j'ai cultivé en quelque sorte, que je connais de l'intérieur et par ses environnements socio-culturels et linguistiques.

Je dirai d'entrée de jeu, que nous sommes ici, avec ce judaïsme en Terre d'Islam et dans cet univers socio-culturel qui a traversé plus d'un millénaire et demi d'histoire, en présence d'une société bipolaire, d'un espace de convergence où l'on percevra cette double fidélité: fidélité au judaïsme universel avec lequel elle entretient des relations étroites et fécondes, plus spécialement dans le domaine de la pensée, de ses grands courants et des "humanités juives" en général; fidélité aussi à l'environnement local, historique et géographique, dont elles est ou a été une partie intégrante, au paysage culturel et linguistique de l'Occident et de l'Orient musulman d'une part, de l'ancien univers andalou-hispanique d'autre part.

Ce judaïsme d'Orient et d'Occident musulmans a cultivé avec son environnement, dans l'intimité du langage et l'analogie des structures

mentales, une dose non négligeable de symbiotisme, voire de synchrétisme religieux, une solidarité active, au niveau d'une mémoire et d'une conscience qui se développent sur divers plans: au plan de l'imaginaire social, des manifestations de la vie quotidienne et des moments privilégiés de l'existence (la naissance, le mariage, la mort, etc.); au plan de l'histoire quand on interroge son destin et ses origines, les noms des lieux et des hommes; au plan du paysage culturel quand on pose un regard sur les apports multiples des civilisations hébraïque, berbère, arabe et castillane, sur la production intellectuelle et la création littéraire, sur tout un espace de convergence et de rencontre, un lieu de compromis, un univers où toutes ces sociétés maghrébines ont puisé la même substance.

Ce judaïsme auquel appartenaient Saadya Gaon et Maïmonide pour ne citer que deux noms de l'Age d'Or du Monde judéo-arabe dont se réclamaient les générations des époques suivantes jusqu'à notre 20ème siècle, ce judaïsme était le produit d'une société, d'une civilisation, et d'une culture disons symbiotiques, bien que cette notion, appliquée aux relations entre Juifs et Arabes, soit actuellement inaccessible à bien des esprits. Les composantes en étaient diverses, voire antagonistes, de statut inégal; elles coexistaient cependant dans une collaboration féconde, le plus souvent dans la tranquillité et la paix, sauf en ces périodes de passion et de violence qui marquaient les inter-règnes, les révolutions de palais, les grands bouleversements dynastiques.

On est en droit de parler de symbiose judéo-arabe si l'on prend en considération la contribution que les deux cultures autonomes, la juive et l'arabe, ont apportée l'une à l'autre, sans rien compromette de leur propre intégrité. Telle fut l'influence du Judaïsme sur la création de l'Islam, et telles furent aussi, ultérieurement, les voies diverses de l'influence de la civilisation islamique et arabe sur le Judaïsme et la littérature hébraïque.

Le judaïsme a pu puiser dans la civilisation arabo-islamique ambiante, tout en préservant son identité, beaucoup plus facilement que dans la société hellénistique d'Alexandrie ou dans le Monde Moderne... Jamais le Judaïsme ne s'est trouvé... dans un état de symbiose si fécond que dans la civilisation médiévale de l'Islam arabe...

Cette civilisation médiévale de l'Orient arabe a joué un rôle fécond de trait d'union entre l'Antiquité et les Temps Modernes. Sa religion dominante étant l'Islam, Chrétiens et Juifs y connaissaient la condition de *dhimmi-s*, certes dégradante par certains de ses aspects et souvent précaire, mais statut juridique somme toute libéral, comparé à celui que connaissaient les Juifs de la Chrétienté, en pays ashkenaz (très haut degré d'autonomie légale,

administrative, fiscale et culturelle). Par ailleurs, le caractère largement sécularisé de cette civilisation permettait aux *dhimmis-gens* du Livre de se sentir les héritiers d'une grande et respectable tradition culturelle, et sa langue dominante, l'arabe, moins étroitement attachée à la religion régnante, que le latin à l'Eglise de Rome ou d'Orient, était utilisée couramment et sans réserve quand ils abordaient l'étude de leurs propres textes sacrés. Les Juifs n'avaient aucun complexe à l'égard de cette langue qu'ils considéraient comme la leur aussi. Les tribus juives d'Arabie en faisaient leur vernaculaire avant l'Islam, et il suffit, à cet égard, d'évoquer le nom du poète juif Samwal Ibn 'Adiya, émule d'Imru al Qays, du temps de la *Jahiliyya* et l'attitude des Juifs de Fès, après l'avènement de l'Islam, rappelés à l'ordre par Yehudah Ibn Quraysh de Tahert, dans sa fameuse *Risala*.

C'est bien évidemment, l'essor de la philosophie juive en Terre d'Islam qui a retenu davantage l'attention.

**Profil intellectuel du lettré**

Les rencontres et les analogies concernent tout d'abord la formation de l'honnête homme de la société médiévale judéo-musulmane et le profil intellectuel du lettré juif, *Talmid-Hakham* et du *'Alim*, son homologue musulman.

Nous avons consacré ailleurs, à ce thème, une longue étude. Nous y avons notamment examiné les "conceptions idéalistes de l'enseignement" formulées par les penseurs juifs et musulmans du Moyen-Age, les programmes des écoles élémentaires, des *medersa-s* et des *yeshibot*, tracé à grands traits deux itinéraires de l'Age d'Or hispano-maghrébin, ceux d'Averroès et de Maïmonide, deux fils de Cordoue, deux maîtres de la science juridique, deux médecins et deux philosophes, deux vies parallèles (dans le sens que Plutarque donnait à ce mot) qui, sans proximité immédiate, étaient homologues au plan de leurs activités intellectuelles, voire professionnelles, peut-être aussi au niveau d'un même destin personnel marqué par l'exil de leur Cordoue natale.

Mais on nous permettra de retenir aussi la création poétique juive et la dette qu'elle a contractée à l'égard de la poésie arabe, de son art poétique et de ses techniques de composition. On doit parler aussi de la pratique des traditions musicales arabes et andalouses dans la société juive, et d'un autre aspect, fascinant celui-là, et, le plus souvent, occulté, de la symbiose socio-culturelle et du synchrétisme religieux, un autre espace de convergence,

celui de la rencontre de la mystique juive et de la mystique musulmane, en tant que phénomènes spirituels et dans leur dérapage sur la *kabbale* pratique et la magie (voir notre livre *Kabbale, vie mystique et magie - Occident musulman*, Maisonneuve et Larose, Paris 1986 ; *Ethique et mystique, Judaïsme en Terre d'Islam, le commentaire kabbalistique du traité des Pères de J. Bu-Ifergan*, Maisonneuve et Larose, 1991).

## Le modèle philosophique

Les rapports entre Islam et Judaïsme ont, depuis un siècle et demi, fait l'objet de nombreuses études, depuis Abraham Geiger jusqu'à I. Goldziher (Islamologie et philosophie judéo-arabe), en passant par S. Munk (Mélanges de philosophie juive et arabe, édition du Guide des Egarés), se poursuivant en France, en Grande-Bretagne, en Espagne, aux Etats-Unis, en Israël. Aux indes même, des savants musulmans ont édité l'œuvre principale d'un penseur juif original du XIIe siècle, Awhad Az-Zamàn Abù-Barakàt Hibbat Allah Ibn Malka Al-Baghdàdi qui, par sa critique de la Physique d'Aristote laissait prévoir les débuts de la science moderne ; après sa conversion à l'Islam, à un âge très avancé, il fut considéré comme l'un des cinq plus grands philosophes musulmans de tous les temps, comme en témoigne abondamment le professeur S. Pinés. On a révélé, avec justesse, l'un des phénomènes les plus marquants de la symbiose Judéo-arabe, en matière de philosophie notamment, à savoir l'irruption de la science et des méthodes de pensées grecques dans l'univers juif, par le truchement de la littérature arabe, l'hellénisation de la pensée juive par l'Islam. On a analysé avec justesse le processus de cette médiatisation. Le phénomène est d'autant plus surprenant que bon nombre de Juifs de la Diaspora entretenaient des relations étroites et parfois fécondes avec le monde gréco-latin. Mais l'exemple du Philon n'avait pas marqué de façon notable la culture juive, et les innombrables traces de langues et de civilisation grecques qu'on trouve dans la littérature talmudique et midrashique ne revèlent qu'une influence supperficielle sur la vie et la pensée juives. Notons brièvement que cette attitude de refus pourrait s'expliquer par la répulsion que les Juifs éprouvaient foncièrement pour le monde païen, par la réaction d'auto-défense que leur monothéisme intransigeant leur dictait en vue de la sauvegarde de leur identité religieuse contre les tentations du paganisme représenté par la civilisation gréco-latine. Un comportement plus conciliant à l'égard de la "sagesse" grecque ne devint possible qu'après les conquêtes de l'idée monothéiste sous la forme du christianisme, et principalement de l'Islam, moins sujet à caution quant à la doctrine unitaire de la Divinité.

Le judaïsme passe l'épreuve de l'"hellénisation" avec succès. Le mouvement intellectualiste juif emboîtait le pas au mouvement intellectualiste musulman, et l'apparition de la pensée philosophique juive fut le résultat des contacts féconds avec la pensée philosophique musulmane. Mais tout en suivant le même itinéraire intellectuel, tout en adoptant les données les plus avancées des nouvelles sciences, le judaïsme conserva à l'égard de l'Islam, une attitude d'indépendance sur les questions fondamentales de la religion, ce qui explique que les grandes œuvres des théologiens et philosophes juifs des Xe, XIe et XIIe siècles soient demeurées les classiques du judaïsme orthodoxe, en dépit de la polémique, des controverses et des réserves profondes dont certaines d'entre elles furent l'objet, *le Guide des Egarés*, notamment.

### Le modèle poétique hispano-arabe

C'est à l'héritage andalou, au patrimoine culturel élaboré à l'Age d'Or hispano-maghrébin, que la poésie juive doit l'essentiel de ses techniques prosodiques. C'est, en effet, à l'école de *l'adab*, des sciences linguistiques et des humanités arabes, que les poètes juifs hispano-maghrébins ont fait l'apprentissage de l'art poétique. Ils y sont restés fidèlement attachés. Nous connaissons le *Kitab al-Muhadara wa-l-mudakara*, un traité d'art poétique, que l'illustre poète en langue hébraïque et savant juif de langue arabe, Moïse Ibn Ezra (1070-1140), composa en vue de faire bénéficier la poésie hébraïque de l'acquis de la rhétorique et de la poétique des Arabes. L'auteur y évoque la précellence conférée à la poésie arabe et les hommages rendus à la langue qui lui sert d'expression. Il dit en substance: "L'art de bien dire est devenu l'apanage de tout le monde arabe. L'un de leurs poètes exalte sa langue en ces termes :

"La langue arabe est, parmi les langues

comme le printemps parmi les saisons"

( لِسانُ العرب بَيْن الألْسنَةِ ** كَزَمَنِ الرَّبِيعِ بَيْنَ الأَزْمِنَةِ )

Joudah al-Harızi lui décerne de plus vifs éloges, tandis que d'autres lettrés et poètes juifs opposent à l'insupérabilité littéraire du Coran et de sa langue, celle de l'hébreu et des Ecritures Saintes.

Au contact de la poésie arabe, la poésie hébraïque se transforme. Dès le Xe siècle, Dunash ben Labrat réussit à y acclimater la technique du mètre quantitatif, posant les bases d'une métrique hébraïque nouvelle, réplique de la métrique arabe dont on adopta les règles, en dépit de quelques contraintes

imposées au rythme du vers hébraïque et aux structures linguistiques propres à l'hébreu.

## Pratique des traditions musicales arabo-andalouses dans la société juive

L'analyse externe de la poésie révèle une autre tendance, largement exploitée. La musique et le chant, auxiliaires de la poésie (et vice-versa), en devinrent le lieu de manifestation privilégié, particulièrement avec la naissance d'un genre nouveau, le *muwashshah.*

Les élites juives du savoir, en Terre d'Islam, n'ignoraient pas les grandes théories de la science musicale, les œuvres de penseurs et musicologues comme Al-Kindi, Al-Farabi, et les traités mystiques des Frères de la Pureté (*lkhwan as-Safà*) qui, eux aussi, s'intéressaient vivement à ces questions. Abu al-Fadl Hisday de Saragosse fut, avant sa conversion à l'Islam, un éminent théoricien et un habile praticien de l'art musical. Le juif cordouan, Isaac Ibn Sim'an, était, comme son ami Ibn Bajja (Avempace), un compositeur de talent. Maïmonide lui-même, en dépit de son hostilité à la musique, n'était pas indifférent aux hypothèses émises au sujet de la valeur thérapeutique de cet art dans quelques cas de maladies mentales. Son contemporain Yosef Ibn 'Aqnin, qui, dans son *Tibb an-nufus* "médecine des âmes" développe ses conceptions idéalistes de l'enseignement, recommande de consacrer, à la musique, la huitième année sur les dix que comporte le cycle complet des études.

Au Maghreb, et spécialement au Maroc, les populations musulmanes et juives ont pieusement conservé le souvenir de la musique hispano-arabe, émigrée avec elles des métropoles ibériques qu'elles furent contraintes de quitter.

Elles l'apprécient et elles l'aiment, les unes et les autres, avec une passion qui ressemble parfois à de la vénération. En Espagne comme au Maroc, les Juifs ont été les ardents mainteneurs de la musique andalouse et les gardiens zélés de ses vieilles traditions. Maintes fois, dans les périodes d'éclipse, elle trouva auprès d'eux un refuge assuré.

Les juifs marocains, et ailleurs aussi, au Maghreb, ont continué la tradition musicale andalouse de deux façons. Dans les mariages et autres cérémonies familiales, les *musammi'in* en jouaient et chantaient les "suites" et les programmes les plus populaires, sans rien changer aux textes poétiques qui lui sont propres, les *muwashshahat* et *'azjal* originels, en

arabe classique et en dialecte andalou. En outre, le judaïsme marocain, comme ses homologues des autres communautés maghrébines et orientales, a adapté la musique andalouse aux *piyyutim*, à la poésie de langue hébraïque, liturgique ou destinée à la célébration des grands moments de la vie familiale, réalisant à la synagogue l'équivalent du *sama'*, un chant essentiellement religieux - pratiqué à la mosquée et à la zaouïa - et qui, à l'instar du *piyyut* synagogal, n'admet pas les instruments d'accompagnement.

La fidélité du juif marocain au chant andalou apparaît dans les mécanismes de substitution du texte hébraïque au texte arabe primitif, le premier se conformant aux lois prosodiques du second, se pliant aux exigences de sa métrique et respectant ses lignes mélodiques.

## Mystique juive et mystique musulmane, sufisme et kabbale

Dans ces propos sur les espaces de convergence culturels, trouvera sa place la question des contacts de la mystique juive et de la mystique musulmane, une question peu étudiée, si l'on excepte les quelques pages, notes ou noticules qui lui sont consacrées dans quelques monographies spécialisées. Notre propos est une approche indispensable à la connaissance d'un mode de pensée et de vie que privilégie spirituellement et existentiellement le judaïsme d'Occident musulman.

La rencontre de l'Islam et du Judaïsme, on la perçoit tout d'abord dans la définition de la mystique qui déjà renferme une dose de synchrétisme. L'espace de convergence mystique judéo-musulman embrasse par ailleurs des domaines divers; de la conception même de l'exégèse des Ecritures Saintes à des activités intellectuelles et spirituelles les plus variées, des manifestations hétérodoxes aussi, dérapant vers des pratiques qui utilisent les sciences occultes à des fins magiques, prenant leur inspiration, puisant leur légitimité et leur pouvoir dans ces mêmes Ecritures Saintes interprétées, manipulées ou dévoyées par l'imaginaire populaire et ses représentations sociales que l'orthodoxie est parfois contrainte de tolérer, voire de récupérer.

## Sufisme et kabbale

On ne peut comprendre, ni même concevoir l'existance d'une spiritualité et d'un ésotérisme juifs, tels ceux d'un Bahya Ibn Paquda, d'Abraham Abulafya, d'Abraham Maïmonide, de son fils Obadya et de bien d'autres auteurs mystiques et kabbalistiques de confession juive, sans leur

environnement ésotérique musulman et la connaissance de la mystique du sufisme.

Judaïsme et Islam sont, à certains égards tout au moins, très près l'un de l'autre.

## Littérature sufie et mystique juive, Ibn Al'Arabi et Al Ghazali

C'est à l'école du sufisme que bon nombre d'ascètes et mystiques juifs ont fait l'apprentissage d'une certaine forme de spiritualité qu'ils ont léguée à la culture juive et à son éthique, dans la langue arabe originelle d'abord, dans les traductions hébraïques et autres vernaculaires juifs ensuite. Ce sont ceux-là mêmes dont nous avons mentionné les noms, Bahya Ibn Paquda, Abraham Abulafya, Abraham et Obadya, fils et petit-fils de Maïmonide dont on a recensé les œuvres essentielles, et bien d'autres encore.

Les leçons d'Ibn Al-'Arabi et les pratiques du sufisme andalou font apparaître des points de rencontre, des pôles de similitude, et nous apprennent l'existence d'espaces de convergence où se retrouvent ésotérisme et spiritualité juifs et musulmans.

A partir du 13e siècle, les œuvres d'Al-Ghazali sont traduites en hébreu, lues, étudiées et commentées par les juifs de Provence et d'Espagne non arabophones, et y connaissent une immense popularité. Il en est, semble-t-il, qui n'ont été conservées qu'en langue hébraïque, comme cela est, du reste, attesté pour certains écrits d'Averroès.

## Spiritualité et mystique juives : ce qu'elles ont retenu du sufisme

Le premier auteur, considérable en lui-même et par l'influence qu'il a exercé sur la spiritualité juive ultérieure, dans l'enseignement duquel l'apport de la mystique musulmane joue un rôle capital, est ce juif andalou de la 2e moitié du 11e siècle, Baḥya Ibn Paquda dont l'ouvrage célèbre, *Al-hidāya 'ila farâ'id al-qulūb, Introduction aux Devoirs des Cœurs*, devint très vite un livre de dévotion très populaire, au sein du Judaïsme d'Occident et d'Orient, dans sa traduction hébraïque et dans les langues juives d'Orient et d'Occident, y compris le judéo-arabe maghrébin.

Le tissu littéraire et les idées ascétiques que Baḥya développe dans cet ouvrage de piétisme appartiennent au sufisme, c'est-à-dire aux sources mêmes de la mystique de l'Islam.

La théologie spirituelle que Baḥya a construite à l'intention de ses coréligionnaires, utilise de préférence des matériaux musulmans même là où il aurait pu trouver des données équivalentes dans sa propre tradition religieuse, empruntant à la mystique musulmane l'itinéraire qui conduit l'âme au pur amour divin et à l'union avec la "lumière suprême" de Dieu, jugeant bon de se munir d'un cadre idéologique, d'un tissu mystique, d'un style conforme aux goûts de ses lecteurs juifs profondément marqués par la culture arabe...

L'analyse des œuvres écrites par d'autres auteurs, également originaires de l'Occident musulman, révèle une imprégnation certaine de mystique musulmane de caractère mixte, à la fois religieuse et philosophique : le commentaire sur l'Ecclésiaste, intitulé *Zuhd* "ascétisme", attribué à Saadya, puis à Isaac Ibn Ghiyat, contemporain de Baḥya ; celui du Cantique des Cantiques que son auteur, le maghrébin Yosef Ibn 'Aqnin, contemporain de Maïmonide, a intitulé *'Inkishàf al-'Asràr wa-Zuhur al-'Anwār*"Divulgation des mystères at apparition des lumières".

Plusieurs poèmes de Salomon Ibn Gabirol, contemporain de Bahya, témoignent de la même tendance et s'inspirent des mêmes sources.

Dans la deuxième moitié du 14e siècle, vivait dans la capitale marocaine, Fès Nissim Ibn Malka auquel on attribue un ouvrage de mystique teintée de sufisme, actuellement disparu ; mais les œuvres de son fils ont été retrouvées et étudiées par G. Vajda (*R. Judah Ibn Malka, philosophe juif marocain*, Hespéris XV, 1954).

La pensée de Maïmonide, pour "rationaliste" qu'elle fût, n'était pas dénuée d'ésotérisme ; des éléments de mystique philosophique y apparaissent, dans les pages finales du Guide notamment. L'œuvre de son fils, Abraham b. Moïse b. Maymon (13e siècle), réunie en un gros traité de spiritualité, intitulé *Kifàyat al-'Abidīn* mériterait une étude plus attentive...

Ainsi donc, en Egypte, à l'autre bout de la Méditerranée, une sorte de sufisme juif trouva son expression dans l'éthique d'Abraham Maïmonide. Le mysticisme qu'il enseigne dans son livre est entièrement d'inspiration sufie.

Abraham Maïmonide a, de la mystique musulmane, non seulement une connaissance livresque, mais une certaine expérience concrète... Les confréries de *sufis* occupaient une place en vue dans la société égyptienne de son temps; il les connaissait et les regardait vivre avec beaucoup de sympathie, cherchant, avec un petit nombre de coréligionnaires qui pensaient comme lui, à réaliser en s'inspirant de leur exemple, une modeste

réforme de la vie religieuse de son entourage. C'est lui qui écrit, dans son *Kifàyat al-'Abidin, vade-mecum* destiné aux serviteurs de Dieu, que ce sont les ascètes musulmans de son temps qui incarnent l'idéal religieux des *banu al-anbiya' bene-ha-nebi'im* "disciples des prophètes" des temps bibliques, affirmant que les sufis se sont, à certains égards, maintenus plus fidèlement dans la voie prophétique, plus que les Juifs eux-mêmes.

## Conclusion : La double fidélité

Je voudrais conclure brièvement par un enseignement et une leçon.

On notera tout d'abord la double fidélité du judaïsme d'Occident musulman.

D'une part, fidélité de sa création littéraire au sens le plus large du terme, à la pensée juive universelle dont elle est partie intégrante, avec laquelle elle s'articule parfaitement et entretient des relations étroites et fécondes, à tous les niveaux et dans tous les domaines, celui de la création poétique plus spécialement.

D'autre part, fidélité aux traditions poétiques ancestrales de l'Age d'Or hispano-maghrébin ou à celles plus récentes et plus proches nées et fécondées dans l'espace intellectuel environnant, dans le paysage culturel de l'Occident musulman, et s'exprimant dans l'intimité d'un même langage, dans une littérature populaire et dialectale d'une immense richesse.

Sur le sol maghrébin hospitalier, cette littérature est le lieu de rencontre privilégié des deux collectivités expulsées d'Espagne, la juive et la musulmane.

Si, au temps de l'Age d'Or arabo-hispanique, un certain degré de symbiose était perçu au niveau du savoir écrit, des humanités et des sciences naturelles, les juifs rivalisant alors avec leurs concitoyens chrétiens et musulmans dans les domaines de la philosophe, de la médecine, des mathématiques, de l'astronomie, etc..., après l'exil d'Espagne, qui fut le sort commun des Arabes et des Juifs, durant la période dite de "décadence", les diverses sociétés cohabitant au Maghreb ont continué à se rencontrer au niveau du folklore et de ses manifestations multiples, de l'imaginaire social, de la poésie populaire, du savoir oral et de la production intellectuelle dialectale, en castillan, en judéo-arabe et judéo-berbère. C'est là le lieu d'un compromis, l'espace d'une convergence où s'est élaborée une identité socio-culturelle complexe et originale, où se sont affirmées une conscience, une mémoire et une personnalité authentique judéo-berbéro-arabo-hispanique.

# Influences invisibles de la culture andalouse

**Allal SINACEUR**
UNESCO - Paris

D'abord deux remarques en rapport avec la communication de mon ami Haïm Zafrani. Deux expressions typiques, à commenter brièvement avant de parler de mon sujet.

H. Zafrani évoque 1, *la double fidélité*; 2, *l'espace de convergence*.

Prenons ces idées un peu à l'envers.

1. La notion de double fidélité, développée par H.A. Wolfsen, souligne qu'il était possible d'être doublement fidèle. Autrement dit, l'Andalousie a été une société qui n'était pas très intégrative. Et seule une société sans assez de liberté peut être efficacement intégrative. Il y avait une espèce de liberté dans la mesure où la foi pouvait échapper à la loi. De fait la religion avait quelque distance par rapport à l'organisation sociale. Autrement dit, il existait une société civile!

Un grand contemporain définissait le fascisme comme un régime qui exclut l'absence d'opinion sur toutes les questions qu'il pose. Il oblige chacun et chacune. L'opinion sur ce qui le concerne devient un devoir. Un tel régime contraint tout le monde à s'exprimer. C'est un régime du devoir d'expression. L'Andalousie prouve qu'il y eut des sociétés dans lesquelles les gens n'étaient pas obligés d'avoir un avis sur tout. Ce fait explique pourquoi le fascisme est de notre temps et seulement de notre temps. Dans la société andalouse il était possible de ne pas s'exprimer sur tout et l'on pouvait se soustraire à cette contrainte. Des hommes pouvaient garder *pour eux* un espace particulier, un espace qui n'est pas tout à fait privé, qui n'est pas totalement public, qui est l'espace propre d'un type de fidélité, une

fidélité non pas sociale, mais religieuse, la fidélité à une tradition, à une foi, à une histoire, à une mémoire, à une façon de voir et à un mode de vie.

Par conséquent cet écart vis-à-vis de la société est extrêmement important. Il n'est pas évident pour des sociétés où, officiellement, quelque chose comme la double fidélité n'est pas évidente, précisément parce que rien n'échappe au *Code*. Dans une société laïque, on comprend mal qu'il puisse y avoir une double fidélité. Dans une société nationaliste, on ne comprend pas que l'idée de patrie puisse s'étendre au-delà des frontières. Dans une société extrêmement moderne, avec un Etat jacobin, on imagine mal qu'il puisse y avoir une fidélité à une tradition qui ne soit pas homogène à la nation à laquelle on appartient sur le plan juridique. Un pays, en revanche, qui reste fidèle à cette ancienne tradition, comme le Maroc, n'est pas jacobin et reconnaît encore aux juifs marocains expatriés leurs droits nationaux et aux chrétiens une représentation dans un pays non-chrétien. Dans un monde qui parle de plus en plus de tolérance, on exige pour les musulmans de Bosnie, bosniaques comme les autres, une musulmanie qui n'est nulle part !

2. Or donc, en Andalousie, la diversité était bien réelle. Non pas une diversité qui pouvait être réduite, mais une diversité qui constituait, en tant que telle, un espace de liberté. Ce qui est important à souligner - et c'est mon second point - est le fait que la société andalouse n'était pas un espace de convergences, mais *un espace de différences*. Comme il y avait une double fidélité, il était possible d'appartenir au même espace tout en étant radicalement différent. La multi-appartenance avait un statut. La tradition de pensée et de réflexion, la tradition littéraire et surtout la tradition poétique juives ont pu se développer d'une manière INEDITE et les juifs pouvaient s'exprimer avec suffisamment de vigueur et de liberté. Le *Khuzari* - dont à parlé A. Chahlan - est d'une redoutable vigueur polémique. Il est conçu dans un esprit apologétique évident. Les juifs pouvaient développer une polémique de ce genre, comme le montre la polémique d'Ibn Hazm lui-même en réponse à Ibn an-Naghrila. Mais ni l'un ni l'autre n'étaient persécutés pour autant. Sans doute il y a eu des problèmes, mais il n'y a jamais eu de pogroms. Et c'est cela qui me semble le plus important. Autrement dit, je ne critique pas du tout les notions avancées par mon ami Haïm Zafrani. J'y vois l'occasion d'un approfondissement. Un espace commun existait. Pouvaient s'y exprimer des différences. Les hommes ne se persécutaient pas les uns les autres. L'intention de dire autre chose était *en principe* acceptable. C'était un droit à la fois tout ancien: nulle contrainte en religion! et, sur le terrain, assurément acquis.

Ayant dit cela, je voudrais me tourner vers mon sujet, et sur l'influence "souterraine" des acquis andalous. Nous avons besoin, si j'ose dire, d'une archéologie du terreau culturel andalou. Car il y a des choses qui échappent à la problématique de l'influence visible et lisible. Ce que l'Andalousie a donné n'est pas épuisé avec le fait qu'Averroès ait été un modèle de modernité pour l'Europe en quête de renouvellement, en quête d'une philosophie de la nature. Ce qui importe n'est pas de savoir seulement si l'Andalousie a développé des formes de vie qui ont eu ou non une influence sur d'autres, mais encore ce que fut la vie andalouse elle-même, ce que fut cet ensemble de réalités dont on peut parler, bien que la documentation écrite n'en évoque pas l'essentiel. Que fut donc cette vie concrète et quotidienne qu'aucune description n'évoque ni n'atteste de manière complète? De là vient cette réalité, difficile à faire revivre devant nous, mais qu'on peut imaginer, puisque nous en avons quelques témoignages - c'est elle que j'appelle vie souterraine.

Rappelons d'abord que l'espace andalou résulte d'une catalyse d'expé-riences antérieures. L'Andalousie était bien sûr, globalement parlant, une civilisation arabo-musulmane, mais sans être exactement la même que celle de Bagdad. Celle-ci, transportée là, s'est trouvée accentuée et comme augmentée d'un potentiel nouveau. Des expériences se sont trouvées en fusion dans un nouvel ensemble riche de nouveaux processus. Malgré la tradition plurale et profondément diverse du Moyen-Orient, celle de l'Andalousie le fut davantage, précisément parce que les opinions religieuses, littéraires et scientifiques, voire artistiques et architecturales se sont exprimées avec davantage de liberté. Les polémiques les plus vigoureuses n'étaient pas assassines, bien que d'une vigueur inconnue au Moyen-Orient. La première polémique sur l'unité de Dieu avec Yahya an-Nahwî, etc., n'atteint jamais l'aspect systématique auquel parvient en Andalousie la polémique savante entre les monothéismes. Ressurgie dans le cadre autrement plus contraignant du Moyen Age chrétien, celle-ci devait aboutir aux positions extrêmes, presque sceptiques, de Guillaume d'Ockham.

Revenons cependant aux styles de la vie développées en Andalousie. eux aussi sont venus d'ailleurs, précisément d'Orient. Nous savons le rôle joué par Zyriab dans cette transmission des manières et des modes. Qu'a-t-il apporté ? Ces choses n'ont pas la noblesse des traités scientifiques transmis à l'Occident latin, un style pour se vêtir, un art de faire de la musique, une esthétique sociale, et mille effets sur l'audace publique, toute nouvelle, de l'autre sexe. La civilisation, c'est aussi cela. Là-dessus, des témoignages très rares nous viennent du Nord, c'est-à-dire des pays

européens du nord de l'Andalousie. A l'époque de l'Andalousie florissante, ce qui étonnait le plus, c'était le raffinement, le bien-être, et le savoir en sus et en dernier. L'Andalousie ne se réduit pas à ce que Tolède transmit du savoir arabe à l'Occident. Cette transmission n'est peut-être même pas le plus important ! Cette transmission a été d'ailleurs celle d'un savoir d'origine arabe, venue également d'Orient. Averroès côtoie donc et plutôt suit Avicenne, et la traduction des textes d'Aristote est véhiculée dans un mouvement qui porte Ptolémée, Euclide et Hippocrate. Les manières de vivre ont eu une sorte d'influence plus directe. Elles n'exigeaient pas des traducteurs, mais de simples imitateurs. Elles furent soumises à la diffusion naturelle des savoir-faire et des techniques, par les routes déjà tracées qui transfèrent les objets de tous les jours et les façons d'être et de s'habiller. Quand un chatelain médiéval voulait faire un beau cadeau à la dame de ses pensées, il lui offrait un jardin suspendu, conçu à la mode andalouse ! Il y a lieu là de développer une histoire des mœurs. Une histoire d'un art de vivre et de sa lente diffusion.

Cet art de vivre ne négligeait pas la vie. La vie réelle, la vie économique, le nourrissaient. L'Andalousie était un entrepôt des plus beaux produits. Cordoue accumulait fourrures et pierres précieuses. Cet amour du luxe était soutenu par une vie commerciale vigoureuse : le réseau de routes qui arrivaient en Andalousie et qui en partaient vers le nord de l'Europe. L'Egypte et l'Espagne étaient alors les deux pôles des activités bancaires. Les communautés juives s'y spécialisent et réalisent, dans l'*orbicus islamicus*, l'unité du monde juif depuis l'Egypte à l'Europe du Nord et de l'Est. Sur le plan de l'agriculture, l'irrigation a propulsé la production alimentaire. Elle a permis encore de produire pour la première fois en *Europe*, non seulement parce que l'Andalousie est en Europe et que l'Andalousie islamique c'est l'Islam européen, mais aussi parce que l'Europe découvrit certains féculents, c'est-à-dire des aliments plus riches et plus énergétiques, par l'Espagne. La diffusion des cultures qui donnaient ces produits eut un effet profond sur l'évolution démographique européenne. Et sur le potentiel général de l'Europe, à un moment où le Nord était bien plus pauvre qu'on ne l'imagine. L'Europe devint alors le but commun des navigateurs, des marchands, des irrigateurs, des manuscrits qui avaient suivi les mêmes routes, depuis Alexandre, et des manuscrits nouveaux, fabriqués pour sauver les premières de l'oubli et de la destruction.

Cette vie et cette civilisation, grouillantes et fascinantes, raffinées, supposaient une force des moyens de communication. Elles ont mordu pour cette raison sur l'Italie et au-delà des Pyrénées. Cette culture a donc été

décisive. Et si nous connaissons peu son influence, c'est en raison d'oublis... L'intérêt porté à l'Andalousie et au monde arabe à cette haute époque était tout autre : lorsqu'un livre était écrit dans une ville d'Andalousie, il arrivait plus vite au centre de traduction à Tolède que n'arrivait à Paris un livre en latin écrit à Cologne. Cela révèle l'intensité de la demande, la puissance de l'attention à l'Andalousie. Il est nécessaire de creuser ce filon parce qu'il est très fécond. Il peut nous conduire à voir l'Andalousie dans le cadre d'une histoire des mentalités, dans le cadre de transferts de mentalité sans lesquels il n'y a pas de transfert de connaissance ni de savoir-faire. Cela inscrit l'histoire des rapports dits "Orient-Occident" dans la perspective de temps divers, de rythmes dont les dates historiques ne donnent aucune intuition du vécu ancien et de son efficacité. Car il y a par exemple, sous-jacente à l'histoire des traductions faites à Tolède, en Sicile ou ailleurs, une histoire culturelle moins fossile, plus significative, qui a omis d'écrire ses mémoires alors qu'elle s'inscrivait dans un devenir.

A travers cet art de vivre, ces palpitations de la curiosité, apparaît une culture populaire à laquelle H. Zafrani fait allusion lorsqu'il évoque, par exemple, la poésie juive, le *muwashshah*, etc. Le plus frappant dans tout cela n'est pas ce que nous trouvons dans les livres, c'est le fait même que ce genre de culture se soit répandu, et d'une façon aussi singulière qu'invisible. Des exemples? La versification, dans l'histoire de la poésie européenne, est une question extrêmement intéressante. Elle concerne la formation de la première poésie romane, c'est-à-dire l'apparition, en Provence, du vers décasyllabique. Comment s'est développé ce vers décasyllabique? On entrevoit maintenant la réponse, parce qu'on commence à apprécier le transfert culturel réalisé par la population juive de Provence et de Gascogne. Obligés de se convertir au christianisme, des poètes poursuivaient la culture du *muwashshah*, et l'effet de sa traduction dans les chants de l'église a développé cette forme de versification, la plus ancienne que l'on connaisse en une langue romane. Cette forme introduite eut un très beau destin. A elle sont dues quelques unes des plus belles pièces de la poésie contemporaine, entre autres le *Cimetière Marin* de Paul Valéry!

Certains thèmes poétiques et mythiques sont également liés à cet "Orient" aux portes de l'"Occident": le savant hongrois J. Harmatta a montré que la coupe du Xusro donna lieu à la légende dont s'inspire celle du Graal: lorsque Eschenbach dit: *im Staube* zu *Toledo fand...* etc.., il trahit l'origine de la quête du Graal dans le monde islamique et illustre ce que dira Goethe:

*"Orient und Okzident*

*Sind nicht zu trennen"*

Cette influence, encore à déployer dans toute son ampleur, a été souterraine, c'est-à-dire non évidente et profonde. Elle s'est exercée non pas de façon livresque mais par la manière de vivre et de faire des gens, par la transmission d'objets, la circulation des biens, les voyages des hommes. De cette vie intense et dense, on a peu de traces. On en a cependant assez pour en esquisser un tableau très approximatif, pour la représenter de façon approchée. J'en donnerai, pour le moment, un autre exemple: on parle souvent de l'influence du droit musulman sur le développement du droit public moderne. Il est évident que pour un esprit critique, informé de l'histoire des textes du droit, c'est-à-dire de la tradition islamique et de l'émergence du droit public contemporain, il reste difficile d'admettre l'hypothèse d'un contact de ce genre entre l'Islam et l'Occident. Il n'est pas possible, de fait, de déceler une relation, un lien entre les textes juridiques de l'islam et les textes juridiques du droit public moderne qui soit attesté par l'histoire du droit.

En revanche, on a assez mal étudié, en dépit de l'abondance des documents, les traces de la vie concrète, de la vie quotidienne des Andalous, quelle que fût leur religion, à travers les *responsa* et les *fatawi* de l'Andalousie et du Maghreb. Elles peuvent se révéler au moins aussi importantes pour la connaissance des tractations de l'époque que les responsa des *"geonim"* analysées par Jacob Mann au début de ce siècle. On y retrouve des cas résolus par la coopération entre instances juridiques différentes (cadis, faqihs, rabbins, autorités écclésiastiques). On peut considérer juste ou injuste la façon dont les choses étaient réglées. Mais il importe de voir qu'elles étaient toujours soumises à des *règles*. Autrement dit, la relation d'un musulman avec un juif en Andalousie n'a jamais été une relation arbitraire. Un jugement de cadi dans une affaire opposant un juif à un musulman, ou un juif à un juif, ou un musulman à un juif, pouvait être injuste, mais on ne peut nier qu'il était un jugement et que l'interprétation de la notion de *dhimma* a été en Andalousie extrêmement stricte. Stricte, c'est-à-dire conçue essentiellement comme une protection des relations entre les individus par la loi. Les institutions musulmanes ou juives devaient agir conformément à ce fait. Nous avons à ce sujet quantité de témoignages; un certain nombre de *fatwas* sur ces questions sont reprises dans *le al Miy'âr d'al-Wancharîsî.* D'autres attendent d'être étudiées. En tout cas, on ne peut en rester, comme le font la plupart des historiens, à l'idée que le droit des non-musulmans était réglé par des *"capitations"*. Il y avait cela, pour les étrangers, mais il y avait la structure

légale de la *dhimma* et de plus, comme l'a montré Louis Massignon, les implications juridiques du *droit* d'asile.

Revenons à la question posée : s'il y a une relation entre le développement du droit public moderne et la vie intercommunautaire en Andalousie, c'est précisément à travers la pratique, non nécessairement par l'intermédiaire de textes transmis. Après la Reconquête, les princes chrétiens prirent possession de régions où ils n'ont pas pu changer facilement le mode de vie des gens. Donc, en tenant compte des relations concrètes qui existaient entre les hommes, il ont conçu, sur le modèle de la loi islamique, la nécessité de faire régir ces relations par des lois pour les soustraire à l'arbitraire. Cette expérience était devenue, pour les juristes conduits à poser le problème du droit de l'homme, une réalité naturelle que le droit devait exprimer.

Il y a donc plusieurs aspects par lesquels la vie andalouse a réagi sur l'Occident. Parmi ces réactions, on peut rappeler le lien qui existe entre les structures de l'enseignement en Andalousie et celui des universités européennes à leur début.

Encore un dernier point. M. Haïm Zafrani a évoqué une chose sur laquelle j'ai également attiré l'attention il y a déjà quelque temps: c'est l'influence d'al-Ghazâlî, le grand philosophe musulman, exercée d'abord par l'intermédiaire des savants juifs provençaux. Al-Ghazâlî était connu pour un livre qui a été traduit en latin, *Maqâsid al-Fâlasifa*, mais on ne l'avait pas traduit en totalité. On n'avait traduit que l'exposition dogmatique de la philosophie (d'Avicenne) sans l'information qu'il s'agissait d'une introduction à un autre livre, le *Tahâfut al-Falâsifa*. Les lecteurs latins ont considéré al-Ghazâlî, pour cette raison, comme un propagateur de la pensée d'Avicenne. C'est ce qui ressort de l'histoire de la logique de Prantl, où al-Ghazâlî n'est pris en considération que sous cet aspect qui isole les *Maqâsid al falâsifa* de leur contexte et du projet propre au théologien. Pourtant, le plus important dans la philosophe d'al-Ghazâlî est tout autre chose, quelque chose qui serait resté inconnue en Occident.

Or les juifs de Provence ont traduit le *Tahâfut at-tahâfut*. Ils connaissaient toute la pensée ghazalienne. La tentative de réfutation d'Averroès ne les séduisait pas à cause d'Averroès, mais à cause d'al-Ghazâlî. Le traducteur dit: *"nous avons traduit le Thahâfut at Tahâfut d'Averroès, non pas parce qu'Averroès méritait d'être traduit, - loin de nous cette idée! - mais c'est pour l'or que contient le Tahâfut at Tahâfut"*. L'or, c'est al-Ghazâlî qu'Averroès voulait réfuter. La communauté juive de Provence s'était donc intéressée à al-Ghazâlî. Elle cherchait quelqu'un à

l'aide duquel on pouvait réfuter les philosophes, de manière convaincante, c'est-à-dire en mettant philosophiquement la philosophie en difficulté. al-Ghazâlî proposait un défi théologique à la philosophie, mais il le faisait en philosophant. Ses idées s'étaient répandues dans la communauté juive, et par elle, parmi les penseurs chrétiens. De cette vie philosophique on n'a que quelques traces livresques et peu accessibles.

C'est pourquoi connaître vraiment l'influence d'al-Ghazâlî suppose une appréciation de la vie souterraine, culturelle, d'une pensée qui intéressait tout le monde. Il y a des allusions à al-Ghazâlî jusque chez un contemporain de Descartes, qui ne nomme pas le théologien musulman, fourré dans l'emballage d'Averroès. Ces imprécisions ont résulté d'une manière de rumeur philosophique, de pensée chuchotée, dont on n'a pas, néanmoins, de traces suffisantes. C'est avec cette rumeur qu'on a lu Maïmonide, lorsqu'il a été traduit en latin, et qu'on a pu comprendre un certain nombre de passages du *Guide des Egarés* concernant les fameux *loquentes*, les *murakallimin*. Nous trouvons la trace de cela bien avant Saint Thomas, chez son maître Albert le Grand, comme l'a montré H.A. Wolfsen qui dit que la question du possible a été tranchée par un homme appelé Algazel! Mais ce sont là d'autres problèmes...

J'espère avoir suggéré un mouvement réel de la culture et de la vie intellectuelle qui va au-delà des traces visibles, c'est-à-dire documentées, que nous en avons. Ce mouvement a une efficacité qui dépasse les modes de transmission classiques. Une efficacité qui colore la culture dans son ensemble, la vision des choses, comme modèle de ce qu'il y avait à penser, à considérer et à admirer. Qui prépare les esprits à prêter l'oreille au neuf, qui s'avance masqué sous un habit ancien, en attendant le nouveau vêtement.

# Washington Irving et 1492

**Hassan MEKOUAR**
Recteur de l'Université Mohammed I – Oujda

Washington Irving est sans conteste le premier homme de lettres américain, le premier écrivain à avoir vécu essentiellement de sa plume. Si la grande machine critique américaine du vingtième siècle le relègue maitenant parmi les écrivains dits mineurs et ne s'intéresse plus qu'à certains de ses contes classiques tels "Rip Van Winkle," et la légende de Sleepy Hollow, sa place était pendant tout le dix neuvième siècle prééminente, et son influence sur les grands auteurs, considérable. Témoins, la multiplication tout le long du siècle de collections uniformes de ses oeuvres complètes et sa présence dans les bibliothèques et les programmes d'enseignement.

Dans l'oeuvre de cet écrivain, chéri pendant longtemps par son public et même dans le vieux continent, il y a une grande variété de sujets et de genres : Il y a le conte et la nouvelle, la vignette et le sketch, le portrait et la biographie, la grande fresque historique et l'épopée néoclassique. On y trouve de la satire, de la parodie, de l'humour noir et de l'humour tout court, de la méditation romantique, et des frissons gothiques. On y trouve aussi de l'arabesque et du moresque, genres littéraires qu'il a contribué à propager. Tous ces modes d'écriture unis dans un style particulier et reconnaissable.

La grande diversité de l'oeuvre de cet écrivain, qui a commencé sa vie au moment où commence celle de l'Amérique nouvellement indépendante - d'où le nom de Washington- reflète toutes les influences sur une littérature

naissante (Swift, Addison, Steele, Dr. Johnson, Goldsmith, Scott, Southey, Campbell, Moore, Wieland Hoffman, Goethe, Cervantes, Calderon, Lope de Vega, Voltaire, Florian, Chateaubriand, Les Mille et Une Nuits, etc). En même temps on y décèle un besoin constant de recherche et d'utilisation de thèmes américains. C'est pour cela que nous assistons dès le **Sketch Book** puplié en 1815 à des tentatives d'introduction de thèmes "natifs" américains même si le style est encore fidèlement aligné sur les essayistes et les préromantiques anglais. Les deux contes cités précédemment, Rip Van Winkle et la légende de Sleepy Hollow, même si leurs sujets sont empruntés à des sources allemandes, ont pour cadre des lieux bien réels de l'état de New York.

Pour Irving, comme pour ses contemporains James Fennimore Cooper et James Brockden Brown, l'utilisation de thèmes américains devait commencer par la recherche de sources authentiques, écrites et orales : les contes et légendes des premiers habitants (les indiens d'Amérique pour Cooper, les hollandais de la Nouvelle Amsterdam pour Irving), et les écrits de chroniqueurs tels celui qui devait servir de modèle à Knickerbocker, auteur de **l'Histoire de New York,** publiée en 1813. Dans ce contexte il est tout à fait normal que Irving considère Christophe Colomb comme la première des sources, et 1492 comme la naissance de l'Amérique.

La recherche sur la vie de Christophe Colomb apparaît comme le motif principal du premier séjour en Espagne de Washington Irving, séjour qui devait durer trois ans et demi à partir de février 1826. Et c'est en étudiant les sources authentiques dans les bibliothèques espagnoles que Irving a découvert, si l'on peut dire, l'autre face de 1492 : la chute de Grenade et la fin de la présence arabe en Espagne. L'attraction de ce sujet a été telle que notre écrivain devait consacrer toute cette période à l'étude des textes concernant l'Espagne musulmane et ses racines dans la péninsule arabique. La liste de ses lectures comprend pratiquement toutes les sources disponibles à l'époque, en espagnol, en anglais, en allemand et en français, y compris des textes manuscrits et des ouvrages en voie de publication.

Les biographies ont montré que c'est pendant cette période là que Irving a élaboré un projet immense visant à construire une fresque historique commençant par la biographie du Prophète Muhammad et se terminant par Montezuma et la conquête du Mexique. Seule cette vision - qu'on pourrait qualifier d'épique -peut expliquer l'intensité et la concentration avec lesquels Irving à travaillé pendant ces 36 mois, et qui lui a permis de produire trois ouvrages principaux sur le Prophète Muhammad, ses successeurs, et la **Conquête de Grenade** ; en plus de textes purement littéraires tels **l'Alhambra.** Si des contraintes diverses, matérielles aussi bien

qu'intellectuelles, ont fait que le projet épique n'a pu aboutir, il reste que les quatre ouvrages qui viennent d'être mentionnés, et la biographie de Christophe Colomb, sont là pour attester de l'idée originale, et expliquer les raisons pour lesquelles l'objectif initial de la recherche des racines de l'Amérique et de sa découverte devait attendre le résultat des guerres civiles de Grenade et la fin de la reconquête, et un voyage dans le temps et dans l'espace de l'andalousie.

Ce qui devait être une parenthèse, une digression amusante, est devenu le sujet principal, sujet qui allait être indissociablement lié au nom de Washigton Irving, et populariser Grenade dans cette Amérique du XIXe siècle. Grâce à Irving, la date historique de 1492 avait acquis une nouvelle dimension, plus romantique et plus spectaculaire. La découverte de l'Amérique commençait en quelque sorte à Grenade et ne pouvait s'expliquer sans Grenade.

Comment expliquer, justifier cette attraction irrésistible vers un sujet a priori moins intéressant pour un public que la figure emblématique de Christophe Colomb?

Tout d'abord il faut mentionner le fait que Washington Irving était tout à fait prédisposé. Dès son enfance il avait lu en anglais le livre de Ginéz Pérez de Hita sur les guerres civiles de Grenade. Il avait lu ce livre tellement de fois que lorsqu'il s'est trouvé à Grenade en 1828 il revoyait les scènes du livre dans les salles et les jardins de l'Alhambra. Il devait écrire à plusieurs reprises que les deux ouvrages qui l'on marqué le plus dans sa vie étaient le livre de Pérez de Hita et les Mille et Une Nuits.

La deuxième raison est que Washington Irving, qui a été éduqué en quelque sorte dans la tradition néo-classique anglaise, était devenu, au faîte de sa carrière littéraire, un des meilleurs élèves de l'école romantique, et comme nous le verrons bientôt, il a trouvé dans ce sujet tous les ingrédients dont il pouvait rêver et que son public demandait.

Le troisième élément se situe au niveau des sources de l'histoire de l'Espagne musulmane et de l'histoire de l'Islam, et de la richesse extraordinaire de ses sources. Ces textes ne devaient-ils pas exercer sur lui une attraction telle qu'il traduisait et reproduisait des pages et des chapitres entiers ?

La chute de Grenade, le cadre dans lequel se sont déroulés les intrigues et les guerres, les événements ayant mené à la défaite, le héros perdant qui "pleure comme une femme la ville qu'il n'a pas pu défendre comme un homme", les amours impossibles entre musulmans et chrétiennes

et entre chrétiens et musulmanes au milieu des batailles, l'exotisme, la violence, la magie, le charme, la méditation sur les ruines et la fin des empires, voilà ce que Ivring a trouvé dans cette autre face de 1492, et qui correspondait si bien à sa sensibilité.

Dans **La Conquête de Grenade** et **L'Alhambra,** ouvrages complémentaires à plus d'un titre, le choix et le traitement des personnages et des événements est déterminé uniquement par l'attrait romantique, souvent au détriment des faits historiques. C'est ainsi que ces deux ouvrages sont structurés respectivement autour du thème de la chute des empires et de la contemplation des ruines. Si le premier ouvrage a l'apparence d'un volume d'histoire, le langage, la narration des événements, la caractérisation des personnages, le déroulement des actions, sont traités de manière tout à fait littéraire. Il y a la voix du narrateur, un certain Fray Antonio Agapida, voix qui est manipulée par l'auteur, comme sont manipulées toutes les actions qui sont choisies pour l'effet littéraire du moment. Les épisodes sont choisis à partir d'événements historiques décrits dans les diverses sources consultées. Mais ces épisodes sont écrits à la manière des contes, et des croquis ("sketch" en anglais), avec localisation, intervention moralisatrice de l'auteur, manipulation émotionnelle, et ton humoristique.

A travers tous les registres de la collection de **L'Alhambra** nous retrouvons les poses romantiques : la méditation sur la beauté et la magnificence des palais des rois d'andalousie, les lamentations au sujet de la perte du paradis sur terre, la résurrection de personnages par la force de l'imagination créatrice, le dialogue avec le passé, les rêves qui sont plus réels que la réalité, la magie et le charme interprétés littéralement. Tous les trésors enfouis, et découverts par des personnages humbles ne sont-ils pas des métaphores des trésors réels qu'il a découvert en contemplant les monuments musulmans et en lisant les historiens arabes, et qu'il fait découvrir à cette Amérique avant même que ne soit formulé le concept de frontière ? Ces fontaines qu'il trouve au détour d'un chemin à Seville ou à Grenade, et qui resurgissent dans un conte tel l'histoire d'Ahmed el Kamel, ou du soldat enchanté, ne sont-ils pas des sources d'inspiration littérale. A travers tous ces motifs d'enchantement nous assistons au transfert de la métaphore dans l'autre sens : il est enchanté dans les sens métaphorique ; ses personnages le sont dans le sens réel. Les contes aux motifs empruntés aux **Mille et Une Nuits** sont une autre illustration de l'enchantement de l'auteur, parce qu'ils sont censés évoquer toutes les associations romantiques d'un Orient musulman magique.

L'histoire elle-même, de l'avènement de l'Islam à la chute de Grenade, telle qu'elle a été écrite par Washington Irving, dans sa diversité et

sa confusion, et même si une bonne partie (comme cela a été mentionné) provient de textes et de traductions authentiques, n'est pas vraiment de l'histoire, mais des histoires. Pour Irving il n'y a pas réellement de différence importante entre ses collections de nouvelles, de contes et de sketches, et ses textes historiques. Il choisit à partir de ses sources les épisodes et les personnages qui lui plaisent, les encadrent, les colorient, de préférence au clair de lune. L'humour omniprésent achève d'effacer la frontière entre l'histoire et la littérature, même dans des situations historiquement tragiques.

Comment conclure ? L'attitude de Washington est celle d'un homme qui admire visiblement la culture d'al-Andalus et les richesses de l'histoire de l'Islam. Elle n'est pas celle de l'orientaliste scientifique dont le seul objet de la recherche est la recherche de la vérité historique. Elle est plutôt celle d'un conteur né, qui a découvert dans les sources de l'histoire d'al Andalus des trésors dont il n'a pas saisi toutes les implications et les articulations, mais dont il a utilisé les meilleures pièces pour charmer un public qui aimait cette littérature. Malgré cela, Irving restera l'auteur américain qui aura rendu possible la présence en Amérique d'une certaine civilisation andalouse.

# Escribiendo desde las ínsulas extrañas : Reflexiones de una hispano-arabista puertorriqueña

**Luce LÓPEZ-BARALT**
Universidad de Puerto Rico

El célebre **Orientalism** de Edward Said deja como herencia una ardua tarea a los orientalistas de lengua española: repensar nuestra condición de estudiosos frente al *corpus* de trabajo que hemos elegido. Y lo digo porque Said deja fuera de su estudio justamente el orientalismo más conflictivo y más problemático de Europa: el orientalismo español. Me confesó personalmente, con un candor que le agradecí mucho, que no abordó los estudios orientalistas en España por el abismal desconocimiento que tenía del tema, que prefirió, por prurito intelectual, dejar intocado. Alguna explicación tiene la dramática laguna del maestro, que tanto he echado en falta en su libro: el orientalismo español es fundamentalmente una disciplina tardía en el contexto del orientalismo europeo, que dió figuras de nota y desde el siglo XVIII. (Recordemos que Napoleón se sirvió de orientalistas franceses en su proceso de colonización de Egipto). Ha sido en épocas relativamente recientes-a partir del siglo XIX-que España ha producido estudiosos como Eduardo Saavedra y Julián Rivera, y, sobre todo, figuras de la talla internacional de un Miguel Asín Palacios[1]. No nos debe asombrar

---

[1] Cierto que existen estudios panorámicos sobre el orientalismo español, como el *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship* de James T. Monroe (E.J. Brill, Leiden, 1970) y aún el *Arabistas españoles del siglo XIX* de Manuela Manzanares de Cirre (Instituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid, 1972). Pero estos estudios con toda su impecable calidad profesional, no problematizan a fondo lo que es para un español abordar el tema de estudio de una cultura que, pese a su aparente extranjería, los toca muy de cerca porque está injertada en su propia historia.

demasiado este florecimiento tardío del arabismo español: es entendible que resulte extraño, acaso incómodo e incluso conflictivo, estudiar como una cultura extranjera, una cultura que se encuentra injertada en la propia historia nacional. Aunque no es éste el lugar de entrar en la célebre polémica Américo Castro-Sánchez Albornoz[2], es fuerza admitir que un español no puede abrir las páginas de una historia de su país sin encontrarse de frente, para bien o para mal, con la presencia árabe. Presencia abrumadora por cierto, incluso, para algunos, ominosa.

La más rápida revisión de la obra de Asín Palacios pone en seguida de relieve la incomodidad que debió sentir el insigne maestro en carne viva cuando se decide a abordar el estudios de la espiritualidad de los musulmanes, sus inmemoriales enemigos en la fe. Para colmo, se estaba topando el estudioso con una espiritualidad inesperadamente compleja y exquisita, que venía a contradecir la visión caricaturesca del musulmán salvaje y a medio civilizar que no pudo haber legado nada de valor a sus antiguos compatriotas peninsulares. Sacerdote católico, parecería que Asín se sintió precisado a "prestigiar" de alguna manera su espinoso campo de estudio, proponiéndole un origen y unas influencias cristianas que lo capacitaran mejor como campo digno de reflexión erudita. Todo ello, a despecho de que los textos estudiados por Asín daban prueba flagrante de que la literatura extática sufí no sólo era de una sofisticación verdaderamente asombrosa, sino que precedía por muchos siglos a la gran literatura mística del Siglo de Oro, con la que parecía guardar relaciones estrechas.(sospechosamente estrechas). De ahí el título y el enfoque que Asín decide dar a algunos de sus libros: *El Islam cristianizado; Algazel y su sentido cristiano* (énfasis mío). Es tan tarde como en sus *Šāḏilīes y alumbrados* póstumo que el maestro se anima a privilegiar el caso inverso, que hoy parece obvio a cualquier estudioso de la materia: la influencia islámica sobre algunos de los místicos españoles más preclaros. Nada menos que San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús, junto a los heterodoxos alumbrados, exhiben una perturbadora cercanía a la espiritualidad de sectas sufíes como la de los šāḏilīes hispanoafricanos. Era el estudio más valiente del maestro, pero tardó varias décadas en editarse en forma de libro. Y la edición hubo de hacerse desde este lado del Atlántico desde el que redactó estas páginas[3].

[2] Para cuyo estudio refiero al lector al libro de José Luis Gómez-Martínez: *Américo Castro y el origen de los españoles: historia de una polémica* (Gredos, Madrid, 1975).

[3] Agradezco de veras a Jesús Munárriz de Hiperión que me encomendara la labor de sacar a la luz el texto póstumo, que apareció, con un estudio introductorio, en 1990.

El diálogo que ha sostenido la literatura española con su contrapartida árabe todavía se encuentra en proceso de estudio[4]. Dada la importancia de las huellas del Islam – la frase es de Asín y hoy la he hecho mía – en la literatura peninsular, es asombroso que aún no las hayamos reconocido del todo. Estamos en el proceso de entender, y – lo que es aún más sorprendentede descubrir este antiguo legado cultural, que se encuentra vigente hoy en más de un sentido. España fue el único país europeo que fue simultáneamente occidental y oriental en los primeros siglos de su formación como pueblo, y es imposible imaginar que esta peculiar situación histórica no tuviera consecuencias importantes.

Echemos un vistazo rápido a la honda imbricación entre estas dos culturas tal como se evidencian en algunos de los textos literarios más importantes de la Península. Salta a la vista, en primer lugar, la suprema ironía del hecho de que la primitiva lírica española aparece como coda de extensos poemas cultos en árabe y en hebreo. Estas jarchas mozárabes del siglo IX, que sirven de apéndice poético a las moaxajas, exigen un lector bilingüe – mejor, trilingüe – y aún así, su dificultad es considerable, ya que el mozárabe se encuentra en caracteres árabes o hebreos sin vocalizar. Incluso hay estudiosos como Richard Hitchcock que sospechan que la lengua de estas jarchas podría ser árabe vulgar en vez de mozárabe, y, aunque el tema es motivo de una polémica encendidísima en estos mismos momentos, cabe concluir lo increíble : aún no estamos totalmente seguros del idioma en que se cantó la primera poesía española. Aún más : admito que nunca me he repuesto de la sorpresa de que, para ser un hispanista experto en el campo del medioevo español, habría que ser, además, un buen orientalista. Ni más ni menos : de lo contrario, no podríamos ni siquiera comenzar a leer los textos que serían motivo de nuestro estudio como medievalistas.

Escuchemos lo que canta una de esas muchachas de hacia el siglo X, como las describía, emocionado ante el descubrimiento de las jarchas, que aún era reciente, el maestro Dámaso Alonso. Pero, ¿qué canta nuestra doncella? "Non t'amarey illa kon aš-šarti / an tâyma'jal jāli ma'a qurti"[5]. Es decir : "no te amaré sino con la condición de que juntes mi ajorca del tobillo con mis pendientes". La desenvuelta joven, situándose en las mismas

---

[4] Me refiero, a lo largo de estas páginas, a la deuda literaria de España con el Islam. Soy, sin embargo, perfectamente consciente de que las letras hispánicas deben mucho también a la presencia judía en España, que va siendo cada vez más estudiada.

[5] Cito por la edición de Emilio García Gomez : *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco* (Seix Barral, Barcelona, 1975, p. 145)

antípodas de la castísima Jimena del *Cantar de Mio Cid*, pide lo impensable ; que su rendido amante le haga el amor Y pasa a describir, con un desenfado gozoso, y sirviéndose de una ingeniosa imaginería a base de joyas, el escorzo físico que formará en el momento de la copula sexual, en que quedarán unidos sus pendientes con la ajorca de su tobillo. Si estos versos constituyen uno de los primeros ejemplos de la lírica hispánica, estamos verdaderamente ante una poesía europea bastante extraña, y mucho menos "casta" de lo que quiso Ramón Menéndez Pidal. Urge revisar el *wishful thinking* del admirado maestro, ya que queda desmentido una y otra vez a la luz de la documentación que vamos allegando de estos antiguos poemas. Y no debe extrañar al lector que los orígenes árabes de esta jarcha tan soleadamente sensual sean palmarios : he podido documentar los mismos versos en los tratados eróticos de 'Ali al-Bagdadi y Nefzāwī[6].

Resulta una vez más irónico el hecho de que el poema épico español por excelencia, el *Poema de Mio Cid*, llame al héroe con un nombre árabe-Mio Cid, es decir, "mi señor"-. Si leemos con cuidado las primeras páginas del venerable poema, advertimos que nuestro guerrero cristiano paradigmático va a batalla con un ejército mixto de cristianos y de moros. Insólito pero cierto, y, además, históricamente viable. El dato, inesperado cuando lo leemos desde nuestras coordenadas históricas modernas, lo suele pasar por alto el lector de hoy, pero es de veras elocuente. El Cid llega a más: incluso combate contra cristianos en defensa de sus aliados musulmanes como Almutamid de Sevilla, el rey taifa que fue también un extraordinario poeta. Salta a la vista que la línea divisoria entre las lealtades políticas y religiosas se muestra borrosa en la epopeya castellana.

Pocos críticos niegan hoy los elementos arabizantes del *Libro de buen amor*, un texto desconcertante en el que el autor tiene a bien celebrar simultáneamente el "loco amor" y el "buen amor", en una asombrosa unión de erotismo y espiritualidad que parece más afín a expertos árabes en la materia como Ibn Hazm de Córdoba que a autores europeos como aquellos "Ovidio Nasón" y "Pamphilo" que reclama el travieso Arcipreste como paradigmas literarios. Pero ello no nos debe extrañar demasiado: Juan Ruiz rima en un árabe dialectal impecable y concibe el ideal estético femenino en términos de una típica fémina árabe. Como señaló Dámaso Alonso[7],

---

(6) También García Gómez documentó los versos en la poesía árabe anterior al poemita pero doy el dato de mis propias fuentes porque se encuentran insertas nada menos que en tratados erotológicos que quién sabe si vieron la luz en la Península, como sospecha, creo que con sobrada razón, Francisco Márquez Villanueva en "Las lecturas del Deán de Cádiz (*Cuadernos Hispanoamericanos* CXXXV (1983) 331-345).

(7) "La bella de Juan Ruiz, toda problemas" (en : *De los siglos oscuros al siglo de oro*, Gredos, Madrid, 1964, 86-99).

esta "bella" es "anchieta de caderas", tiene los dientes "apartadiellos"; las encías bermejas y los labios delgados. El revés exacto pues de la europeizante Melibea, con sus cabellos dorados, sus labios grosezuelos y sus ojos verdes. La crítica ha pasado por alto cómo eran los grandes ojos orientales de la "bella" de Juan Ruiz: el poeta nos los describe como "reluzientes". Estetas árabes como Nefzāwī también exigían estos mismos ojos "reluzientes", es decir, muy negros, de manera que contrastaran con el blanco del ojo. Este contraste luminoso es precisamente lo que traduce el término árabe *ḥūr*, de donde viene la españolización de "ḥūrí". ¡Conmueve pensar que el ideal estético del Arcipreste se acercaba nada menos que al de una hurí del Paraíso coránico[8] ! No se mostraba muy europeo el bueno de Juan Ruiz en sus preferencias estéticas.

Estamos recién comenzando a calibrar la profunda huella que el misticismo español tiene contraído con el musulmán. San Juan de la Cruz ha "aterrado" a los estudiosos occidentales-así lo admiten, literalmente, Marcelino Menéndez Pelayo y Dámaso Alonso, entre tantísimos otros[9] - que han temido acercarse a una poesía que les sonaba excesivamente "extranjerizante". Pero San Juan la defiende con una apasionada lucidez : la experiencia mística trasciende totalmente el lenguaje y queda mejor expresada en aquellos versos visionarios que el poeta observó parecían "daslates". El santo se encuentra curiosamente cerca del concepto sufí de los šaṭṭ, que traduce exactamente de la misma manera. El Reformador parecería estar familiarizado con la imagen asociada a la palabra arabe šaṭṭ, que significa "costa", "ribera", "playa", y que hace alusión a todo lo que rebosa su cauce normal. Al hacer la desasosegante defensa de su estética del delirio en el prólogo al "Cántico", San Juan maneja sus "dislates" de la misma manera : los extáticos quedan, literalmente, afásicos y con "figuras, comparaciones y semejanzas antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia del espíritu vierten secretos y misterios [que] parecen dislates..." El término, y sobre todo la poesía delirante que defiende, es totalmente desconocido en el misticismo europeo. Y, sin embargo, resulta la regla en la escuela poética mística de los contemplativos del islam como Ibn al-'Arabī e Ibn al-Fāriḍ. Al igual que ellos, San Juan se ve precisado a comentar sus

---

[8] Refiero al lector al estudio "La bella de Juan Ruiz tenía los ojos de hurí", en prensa en la *Nueva Revista de Filología hispánica* de México, así como "Juan Ruiz y el Šeij Nefzāwī 'elogian' a la dueña chica" (*La Torre* (N.E.) I (1987) 461-472.

[9] Reviso los dramáticos testimonios de los lectores de San Juan, que se han "asustado" una y otra vez ante la obra inclasificable del Reformador, en mi estudio introductorio a la edición de las *Obras completas de San Juan de la Cruz* que acabo de dar a la luz, en colaboración con Eulogio Pacho (Alianza Editorial, Madrid, 1991).

poemas alucinados en una prosa que resulta tan enigmática como la poesía que pretende dilucidar[10].

Asín Palacios trazó, como se sabe, el célebre símbolo de la noche oscura del alma a Ibn 'Abbād de Ronda. He tenido la fortuna de documentar en la literatura mística islámica numerosos símbolos adicionales: el vino de la embriaguez mística; la fuente interior que refleja los ojos del Amado en el éxtasis transformante (en árabe, *'ayn* significa simultáneamente "ojo", "fuente" e "identidad", y San Juan, de alguna manera, parecería participar del secreto semántico al fraguar el símil de la "cristalina fuente" del "Cántico"); el gusano de seda del alma en vuelo; el pájaro solitario que tiene todos los colores y a la vez no tiene determinado color, porque está desasido de lo criado; las azucenas del dejamiento, entre muchos otros casos. Asín documentó el símil de los siete castillos concéntricos del alma de Santa Teresa de Jesús en los anónimos **Nawādir**, pero el texto pertenecía al siglo XVI, y podía ser contemporáneo o posterior a la santa. Una vez más, tuvimos la fortuna de encontrar evidencia documental al efecto: los **Maqamāt alqūlūb** o **Moradas de los corazones** de Abu-l-Hasan al-Nuri que es un tratado místico que retrotrae el símbolo de los castillos al siglo IX. Debemos estar pues ante la presencia de una imagen recurrente en el misticismo musulmán: de seguro, buena parte de la extrema "originalidad" de los místicos españoles se debe a la influencia del sufismo. Y al desconocer estas coordenadas literarias islámicas, no parece entonces asbolutamente novedosa su aparición subrepticia en las letras españolas. Algún día estaremos más inclinados a pensar que se trata más que de una invención *ex nihilo* por parte de los espirituales del Siglo de Oro, de una adaptación genial (acaso, inconsciente) de antiguos modelos orientales. Los paralelos son tantos y tan minuciosos que de verdad desafían la tentación de explicarlos a base de una simple coincidencia.

Resulta irónico, una vez más, el que Cervantes adjudicara la escritura de su **Ouijote** a Cide Hamete Benengeli, un autor árabe. Cervantes parecería estar implicando que los mejores impulsos creativos de su alma son, de alguna manera oculta, árabes. Mucho que temió, por cierto, Don Quijote aquella imaginación "excesiva" y aún aquella peligrosa sensualidad de este siniestro autor que había imaginado su historia. Le resultaba terriblemente preocupante eso de deberle la propia existencia nada menos que a un musulmán. Cervantes, sin embargo, parecería reír por lo bajo y afirmar con ironía solapada: Cide Hamete, *c'est moi*. La broma es espléndida, porque

---

(10) De todo ello me ocupo en detalle en mi *San Juan de la Cruz y el Islam* (Colegio de Mexico/Universidad de Puerto Rico 1985/Hiperión, Madrid, 1990).

también tiene claros sobretonos políticos: poseer—y más aún escribir o traducir—un texto árabe era un crimen político en la España del siglo XVII. Cervantes nos está diciendo, de manera oblicua, que el **Ouijote** era no sólo un libro oriental sino un libro prohibido, que podría dar pie a un proceso inquisitorial. Todavía no hemos pensado en sus propios términos las implicaciones profundas—e inquietantes—del hecho de que Cervantes usara una máscara literaria árabe.

Es necesario ser un experto en el alifato árabe para poder descifrar la literatura aljamiado-morisca, escrita en castellano, pero transliterada en caracteres árabes. Esta literatura del Siglo de Oro, rigurosamente clandestina e inédita en su mayor parte, nos permite el privilegio de asistir de cerca al proceso de extinción de los últimos musulmanes de España, tal como ellos mismos lo vivieron y lo interpretaron. Al fin, el pueblo en litigio tiene la palabra. El morisco Yuse Banegas llora con el Mancebo de Arévalo la caída de Granada, y nos estremece pensar que es la primera vez que escuchamos un planto auténtico por la caída del último bastión del Islam. Aquí no hablan ni los archivos inquisitoriales ni los escritores maurófilos oficiales, sino los mismísimos moriscos vencidos:

> Hiŷo, yo no lloro lo pašado, pwueš a ello no ay rretornada pero lloro lo ke tu beráš si aš biḏa, i atiyenḏeš en ešta tiyerra, y en ešta Išla ḏe Ešpaña. (...) maš aún šerá nuewěstoro addīn (religión) tan menoškabaḏo ke dirán las ŷenteš: ¿a ḏónḏe se fuwé nueštroro peregonar? ¿ké še hizo el addīn (religión) de nuewštoroš pašadoš? I todo šerá kuruḏeza i amargura para kiyen abrá šentido. Bien te parezerá ke lo digo komo apašiyonado, pleg(ue) a su bonḏaḏ (de Dios) ke šea tan aluwente mi dicho komo lo eš mi ḏešeo, ke yo no ḵerríya alcanzar taleš lloroš. (.) Si los paḏreš aminguan el addīn (religión) ¿kómo lo enšalsarán los choznoš? Si el rrey de la konkišta (Fernando el Católico) no guwarda fiḏelidaḏ, ¿ké aguwardamoš de šuš suzesoreš[11] ?

Uno de los textos más importantes de todo el corpus morisco es el tratado erótico que he llamado el "Kāma Sūtra español" por falta de otro

---

[11] Citamos la *Tafsira* del Mancebo de Arévalo, (ms. Junta LXII) que acaba de editar María Teresa Narváez como tesis doctoral para la Universidad de Puerto Rico (1988). Seguimos ambas el sistema de transliteración del aljamiado de L.P. Harvey, quien también se ha ocupado extensamente del misterioso autor. (Para un estudio panorámico de esta literatura aljamiada, Cf. mi "Crónica de la destrucción de un mundo: la literatura aljamiado-morisca" (en *Huellas del Islam*... pp. 119-148).

mejor título[12]. Este desconcertante manual de amores de principios del siglo XVII, escrito por un morisco anónimo expulsado a Túnez en aquel año dramático de 1609, es un verdadero acontecimiento en la historia de la literatura española. El autor describe el coito en todos sus pormenores: el juego previo a la cohabitación, las posiciones sexuales, el orgasmo simultáneo. Celebra el placer sexual como anticipo de la contemplación misma de Dios. Sus instrucciones eróticas, ajenas a todo sentido de culpabilidad, se encuentran entreveradas de oraciones y de azoras coránicas. El antiguo maestro nos ofrece la lección más insólita de las letras hispánicas: nos enseña a hacer el amor rezando. Nunca lo habíamos oído en lengua española: el sexo nos lleva a Dios. El morisco cita generosamente numerosas autoridades islámicas que avalan sus novedosas enseñanzas, desde Algazel hasta Ahmad Zarrūq, pero, para nuestra sorpresa, hace desfilar a sus maestros orientales junto a una "autoridad" española absolutamente inesperada: nada menos que Lope de Vega, cuyos sonetos entreveran y aun sirven de broche de oro al **Kāma Sūtra español.** Sencillamente, no sabíamos que la literatura del Siglo de Oro fuera capaz de hablar en estos registros. Nos obliga a la humildad pensar que todavía la estamos descubriendo y que aún no hemos terminado de editarla.

Los últimos musulmanes de España cesaron de ser una realidad histórica vigente hacia el siglo XVIII. Pero hasta nuestros días, la cultura española continúa dialogando con un complejo pasado cultural que debe mucho, como hemos podido comprobar, al Islam. Hay una pasión muy íntima en Manuel Machado (que ya es un poeta del siglo XX) cuando canta: "yo soy como los hombres que a mi tierra vinieron/soy de la raza mora, vieja amiga del sol,/que todo lo ganaron, y todo lo perdieron. :Tengo el alma de nardo del árabe español". Su volitiva autoafirmación de que posee una larvada identidad árabe—como aquella que nos confesaba Cervantes entre bromas lo separa indefectiblemente de las *belles lettres* maurófilas europeas y aún norteamericanas, como las de un Washington Irving. Estos autores extranjeros podían manejar el campo de la maurofilia literaria como algo auténticamente exótico. El exotismo de este campo, sin embargo, hace crisis en España: los escritores peninsulares tienen la inquietante impresión de que se están sirviendo de un material literario que no es completamente ajeno a su identidad nacional.

---

(12) El códice es acéfalo y anónimo, y lo edito, con un extenso estudio, bajo el título de *Un Kāma Sūtra español*. El primer tratado erótico de nuestra lengua (ms. S-2 BRAH Madrid). Se encuentra en prensa en la Ed. Siruela de Madrid.

Esa apasionada admisión de poseer una identidad árabe oculta e inconfesada la habrá de repetir Federico García Lorca, quien posaba para la posteridad vestido con atuendo de moro. Federico advertía que

> ... los sepulcros de los Reyes Católicos no han evitado que la media luna salga en los pechos de los más finos hijos de Granada. La lucha sigue viva (...) en la colina roja de la ciudad hay dos palacios, muertos los dos: la Alhambra y el Palacios de Carlos V, que sostienen un duelo a muerte que late en la conciencia del granadino actual[13] .

Lorca se jactaba, de otra parte, de poseer "duende" (*Ŷinn* en árabe): el concepto enigmático de este nimbo sagrado y mágico que aureolaba no sólo sus versos sino su persona es difícil de traducir a lenguas europeas, pero coincide perfectamente con el término árabe de *baraka.* No en balde Federico, entusiasmado ante la deslumbrante poesía hispanoárabe que acababa de conocer gracias a las traducciones de Emilio García Gómez, tituló su último libro de poemas **Diván del Tamarit.** Su moderno *"Diwān"* venía así a homenajear y a formar escuela – toutes proportions gardées – con los antiguos poetas de Al-Andalus, su moderna Andalucía.

Las peculiaridades y aun las dificultades de ejercer este orientalismo como disciplina "ajena" ha hecho crisis más de una vez entre los arabistas españoles modernos. Me conmovió profundamente la perplejidad de María Angeles Durán cuando abre el primer ensayo de la colección **La mujer en Al-Andalus** con una pregunta sobecogedora y sincerísima: "¿estamos hablando aquí de un "ellas" o de un "nosotras"[14]?

Esta intuición subliminal de que en el fondo del alma española subyace de alguna manera una identidad árabe la volverá a repartir Juan Goytisolo, que ha dedicado la mayor parte de sus novelas y aun de sus ensayos a explorar la relación de España con su pasado oriental. **Señas de identidad** nos presentaba ya de manera palmaria el conflicto de identidad del autor, y este conflicto estalla en la **Reivindicación del Conde Don Julián.** Aquí Goytisolo recupera la figura del 'traidor" Don Julián, quien, según la leyenda, jugó un papel importante en la invasión de la Península por los árabes en 711. Don Julián/Goytisolo llega al extremo de invitar a los árabes a que lleven a cabo una segunda invasión metafórica de su patria : lo que está pidiendo de veras el escritor es que España asuma finalmente su

---

(13) *Apud* Mario Hernández, "Huellas árabes en el *Diván del Tamarit*" Insula 370 (1977) p.3.

(14) *La mujer de Al-Andalus* (Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid/Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla, 1989, p.14).

pasado, parcialmente semítico, y enterrado, por ello mismo, en lo más hondo del subconsciente nacional. Todas las otras novelas de Goytisolo giran, de una manera o de otra, alrededor de este conflicto de identidad. **Makbara**, que significa "cementerio" en árabe, se inspira en la experiencia literaria oral del mercado o *halca* de Marraquech; mientras que las **Virtudes del pájaro solitario** celebra como figura tutelar a un San Juan de la Cruz perfectamente arabizado. Acaso el momento más extremo de la narrativa goytisoliana se da en **Juan sin tierra** cuando el autor termina la novela, sin más, en lengua árabe. (El autor, dicho sea de pasada, habla un árabe dialectal fluido y vive la mitad del año en Marruecos). En su más reciente **Cuarentena**, que escribe esta vez bajo la ejida del *Šeyj al-akbar* o "mayor de los maestros" espirituales Ibn al-'Arabī, el protagonista ficcionalizado sobrevuela *makbaras* musulmanes en el interregno de los primeros cuarenta días de la muerte : todavía en el más allá, parecería decirnos Goytisolo, ha decidido mantener su personalidad arabizante.

Vemos pues que lo oriental se desliza subrepticiamente – cuando no con violencia – en numerosos textos que conforman la literatura española desde la Edad Media hasta nuestros días. Una y otra vez, las **belles lettres** peninsulares insisten ominosamente en esa perturbadora cercanía a contextos literarios y humanos árabes : desde la primera lírica española, de un mestizaje cultural flagrante, pasando por las incursiones en terreno musulmán del simpatiquísimo Juan Ruiz, que debió chapurear el árabe dialectal acaso tan bien como el que le escuché una tarde en la plaza de Xemaa' al-Fna' a su tocayo Juan Goytisolo; por la máscara literaria sobrecogedora de Cervantes; que termina por celebrar literariamente aquellos mismos musulmanes que lo mantuvieron preso en Argel por cinco años; por aquellos símbolos místicos de la noche oscura y de los siete castillos concéntricos del alma, que hoy sabemos los estrenaron los sufíes siglos antes de que nuestros santos del Carmelo los hicieran famosos en Occidente; por el atuendo musulmán con el que quiso pasar a la historia el poeta español más famoso del siglo XX, García Lorca; hasta el inquietante sobrevuelo de tumbas de Juan Goytisolo, que se declara islamizante hasta la muerte. Nada de lo dicho – y nos hemos limitado a espigar unos pocos casos representativos – es casual. No estamos ante la excentricidad de unos 'españoles sin ganas", como diría Luis Cernuda, sino ante la punta del témpano de una antigua angustia de una oculta agonía : la de no poder saber más allá de toda duda cuáles son las coordenadas que conforman la identidad nacional.

Esa angustia se alivia de este lado del Atlántico. En las "ínsulas extrañas" que cantara San Juan de la Cruz cuando aún duraba el asombro de

su descubrimiento reciente y desde las que repienso el orientalismo español, poseo una óptica distinta para esta conflagración de culturas a la que acabo de hacer referencia. Parecería que desde América podemos asumir las "excentricidades" literarias que implican estos textos con un mayor sentido de compasión, camaradería, e incluso de júbilo intelectual. Y esto es así por muchas razones. El compartir la lengua pero a la vez el estar situados al margen del peso excesivo de las tradiciones españolas "oficiales" o "consagradas" nos capacita para innovarlas o enriquecerlas con mayor comodidad vital. Jorge Luis Borges reflexionó precisamente sobre estas particulares circunstancias del creador hispanoamericano en su ensayo "El escritor argentino y la tradición" (incluido en su libro **Discusión**) : al no pertenecer estrictamente a ninguna tradición literaria europea, este escritor trasatlántico puede saquearlas y apropiárselas todas (incluyendo las no-europeas) con un alto grado de libertad intelectual. Y de libertad intelectual gozosa. Justamente porque no tenemos una cultura constituida verdaderamente tradicional y consagrada, los hispanoamericanos solemos canibalizar las aportaciones culturales de cualquier civilización sin la beatería ni la precaución—ni la angustia—con que lo haría un autor europeo. En pocos de ellos vemos, en efecto, la amalgama alucinante de temas que lleva a cabo Borges en su propia literatura, en la que une indiscriminadamente las sagas nórdicas junto a la literatura rabínica, a las que se suman con toda naturalidad la poesía persa, los **haiqus** japoneses y los tratados teológicos de los tempranos heresiarcas cristianos. Recordemos, de otra parte, que Carlos Fuentes hace gala de un eclecticismo gozoso semejante en **Terra nostra**, por no mencionar el obvio disfrute del García Márquez de los **Cien años de soledad** con los escritores sánscritos y los vendedores ambulantes árabes. Y ahí están las exuberantes reflexiones orientalistas de las **Conjunciones y disyunciones** de Octavio Paz, uno de los escritores más versatiles de la lengua española actual. Como pensador, Paz, que vivió largamente en la India, se ha dejado influir poderosamente por la cultura oriental, que ha hecho suya de una manera muy profunda y muy natural. Las ideas de Oriente no sólo lo informan, sino que lo forman, y pasan a ser parte esencial de la obra de este gran poeta mexicano. Paz usurpa ideas de otras culturas con la libertad generosa que caracteriza a la literatura hispanoamericana, bastante al margen de lo que Goytisolo llama "el ensimismamiento hispano", caracterizado por "la falta de interés por las formas de vida y de civilizaciones ajenas"[15] . La misma proclividad a este afán de abarcar las más distintas culturas la encontramos en aquel lector

---

[15] "El lenguaje del cuerpo (sobre Octavio Paz y Severo Sarduy)", en "*Disidencias* (Seix Barral. Barcelona, 1972, p.174).

voraz que fue Alejo Carpentier; en Pablo Neruda, que reflejó en sus versos su vividura oriental y en Severo Sarduy, que con tanta alegría baraja la literatura del Nepal junto a la francesa y la de su añorada Cuba natal. Otro tanto el nicaragüense Rubén Darío: de todos es conocida la cultura abismal y heterodoxa de Rubén, pero Ernesto Cardenal, su compatriota, no se queda atrás en obras como su reciente **Cántico cósmico** (1990), en el que hace suyas todas las manifestaciones literarias el misticismo occidental, oriental y aun precolombino. (Parecería que Umberto Eco, que tan cerca se siente de Borges, hubiera aprendido algo de sus colegas hispanoamericanos en su propia manera ecléctica de hacer arte. Importa decir, de otra parte, que numerosos escritores españoles contemporáneos no cabrían ya en el "ensimismamiento hispano" al que aludía Juan Coytisolo: pensemos—por recordar aquí sólo unos pocos nombres—en Julián Ríos, en José Angel Valente, en Luis Antonio de Villena).

No es de extrañar que los escritores hispanoamericanos se distingan por la asimilación literaria de temas específicamente orientales. Casos notorios como los de Borges, Octavio Paz y Sarduy han sido motivo del estudio reciente de Julia Kushigian, **Orientalism in the Hispanic Literary Tradition. In Dialogue with Borges, Paz and Sarduy**[16] . "Únete a ellos, Julián" exclamaba Goytisolo de los hispanoamericanos en su **Don Julián**, con un sentido de hermandad no exento de nostalgia libertaria. Aunque Julia Kushigian no lo dice en tales palabras, se puede desprender de su *corpus* de estudio que la actitud de estos orientalistas del Nuevo Mundo es menos contestataria y menos angustiada y sobre todo mucho menos cauta que la de sus contrapartidas españolas Miguel Asín y Juan Goytisolo, a quien, igual que a Unamuno (de quien tanto se burla por cierto) "le duele España". Cuando el lector se acerca a la obra estremecida de Goytisolo, no puede inhibirse de la impresión de que es un escritor que tiene "cuentas pendientes" con su país, y que quisiera deshacer de un golpe brutal los milenios de historia nacional en los que los ingredientes semíticos de su cultura heredada han quedado silenciados. Frente a este saldo emocional entristecido del lector de Goytisolo, resulta contrastante la cálida bienvenida que un Paz o un Borges dan a estos ingredientes orientales, que exploran con una curiosidad sin límites y sin conflictos: ya es una historia nacional y un drama humano que les resulta más lejano y por lo tanto mucho menos doloroso.

Sospecho que muchas otras razones adicionales a las que Borges alega en su citado ensayo ayudan a explicar este amoroso entusiasmo con el que

---

[16] Publicado por la University of New Mexico Press, Alburquerque, New Mexico, 1991.

los latinoamericanos (tanto los creadores como los investigadores) abordamos y hacemos nuestras las tradiciones literarias más disímiles, incluyendo en lugar destacado la oriental. Somos un continente racial y culturalmente mestizo, y es difícil que tengamos a mal el acopio desenfadado de los ingredientes más disímiles en una obra literaria. Hemos nacido justamente de una experiencia fundacional que se basó en la diversidad cultural, y la pluralidad de lenguas y de razas, constituye nuestro día a día vital. La nuestra no debió ser una experiencia vital demasiado distinta de la que se viviría en la España de las tres castas, donde Juan Ruiz podría haber chapurreado el árabe y Raimundo Lulio escribirlo primorosamente (al igual que Dom Sem Tob, que pasaba con la misma facilidad del hebreo al castellano). De experiencias híbridas como éstas es precisamente que pudo nacer una literatura mestiza como la de las jarchas orientalizantes, que requerían poetas políglotas, e incluso el **Libro de buen amor**, que requirió un poeta versado en las lenguas y en los cánones literarios más diversos. ¿Cómo no comprender esto desde América? A un mestizo cultural no puede parecerle raro—ni desdeñable—el fenómeno de la diversidad cultural. Tampoco podemos creer, de otra parte, que una experiencia nacional culturalmente compleja pueda no quedar reflejada en la literatura que ese país produce[17].

Pero es que hay otra dimensión de nuestra condición hispano-americana que nos hermana con los textos españoles que se dedican a explorar una posible filiación oriental. También nosotros—y sobre todo nosotros—tenemos un problema de identidad. La angustia por el propio yo que heredamos de España no ha hecho sino agravarse en estas tierras pluriculturales en las que hablamos un lenguaje castellano que todavía sentimos como un legado reciente. Buena parte de nuestra literatura implica el esfuerzo (consciente o inconsciente) por domeñar y por hacer verdaderamente nuestro ese idioma español que asociamos a las vivencias históricas de una patria que ya no es la nuestra. De ahí la proliferación de tratados en los que no hacemos otra cosa que preguntarnos—con angustia unamuniana, digámoslo de una vez—quiénes somos. No otra cosa es el **Laberinto de la soledad** de Octavio Paz, la **Historia de una pasión argentina** de Eduardo Mallea, el **Ariel** de José Enrique Rodó, los **Siete ensayos de**

---

[17] Siempre me ha resultado curioso el hecho de que esta condición de "mestizaje cultural" sea más fácil de asumir en el caso del arte español, que podemos llamar "mudéjar" sin mala conciencia, e incluso en el caso de la música tradicional, para la que podemos admitir fuertes ingredientes orientales. El caso de la literatura es muy otra cosa: hay una resistencia mucho mayor a considerar algunos de estos textos hispánicos como "mudéjares", no empece hayan podido reflejar la misma historia y las mismas huellas culturales semíticas.

**interpretación de la realidad peruana** de José Carlos Mariátegui, los **Seis ensayos en busca de nuestra expresión** de Henrríquez Ureña, el **Insularismo** del puertorriqueño José Enrique Pedreira, entre tantos otros. Leídos en conjunto, estos ensayos introspectivos guardan una solapada relación con la **Realidad histórica de España** de Américo Castro y los numerosos ensayos en los que los españoles se plantean la antigua, angustiante pregunta del propio ser. Creo de veras que cuando un hispanoamericano lee textos de este tipo escritos en la Península, no puede no sentir una secreta alegría ante tal despliegue de la verdadera hermandad hispánica. Hermanos en la angustia, pero hermanos acaso por esa misma angustia. Cuando un español plantea sus posibles raíces orientales no hace otra cosa que intentar poner en claro quién es, y al hacerlo, admite de paso su buena dosis de mestizaje cultural. Desde América estos conflictos resultan completamente aceptables y dramáticamente evidentes.

Admito que, como hispanoarabista que escribe desde América, me he sentido profundamente hermanada con la antigua interrogante española del ser nacional, y con el grado de mestizaje cultural que su literatura implica, que es mucho mayor de lo que hemos querido admitir hasta ahora. No me parece negativa ni ofensiva esta realidad histórico-literaria. Antes, la riquísima complejidad cultural de España ha despertado en mí un entusiasmo y una admiración permanentes que consta en los estudios que le he consagrado a lo largo de muchos años y que le sigo consagrando.

Me resulta aleccionador (también, conmovedor) ponderar acerca de mis propias actitudes como estudiosa frente a las huellas del Islam en la literatura española y al orientalismo español. En mi época de estudio en España nunca me explicaron, como acaso era de esperar en aquellos años, estos fenómenos que son hoy el centro de investigación de mi vida profesional. No fue hasta que me trasladé a Estados Unidos a terminar mi doctorado cuando fui descubriendo—la perspectiva de la lejanía ayuda—que España era muchísimo más interesante, fecunda y compleja de lo que me habían dado a entender. Debo aclarar que el destino me llevó a estudiar con los discípulos de Américo Castro en Harvard—no es casual que fuera en América donde su escuela dejara mayor impacto—pero esta circunstancia no explica del todo el que dedicara mi vida de estudiosa a explorar la presencia de viajes de investigación a Oriente. Y lo demás es historia. Pero el punto en cuestión es éste: nunca me pareció incongruente encontrar pistas significativas para el arte sanjuanístico en Persia o en Bagdad. Desde nuestra América mestiza, una vez más, no se nos hace difícil pensar que ochocientos años de Islam dejaran un legado cultural significativo en las

letras españolas. No es ni malo ni bueno: pienso sencillamente que es lo normal.

Justamente esta actitud de desenfado y de entusiasmo gozoso ante la peculiaridad cultural de España es la que me ha permitido seguir innovando el *corpus* de su Siglo de Oro. Descubrir en un oscuro tratado místico del siglo IX—las **Maqamāt al-qulūb** o **Moradas de los corazones** de Abū-l-Ḥasan al-Nūrī de Bagdad nada menos que el símil de los siete castillos concéntricos del alma fue para mí motivo de júbilo (aclarar un misterio siempre lo es) pero sé—porque así me lo hicieron saber los editores—que dificultó de manera directa la posibilidad de edición del libro que contenía el ensayo. Esto de "arabizar" a Santa Teresa no se veía bien, aún a pesar de que lo que proponía era una filiación cultural musulmana que, como apuntó Asín, de seguro habría sido una herencia literaria inconsciente (por lo tanto, "inocente" por parte de la Reformadora. Mi primer libro sobre San Juan de la Cruz y el Islam sencillamente no pudo ver la luz en España en su momento—resultaba en una lectura "demasiado incómoda" (también la frase es de los editores)—y tuvo que ver la luz en México. (Hoy agradezco a Jesús Munárris de Hiperión que se ocupara de su reedición en española y de la edición de varios otros de mis libros que se ocupan de temas semejantes, incluyendo la edición de los **Šādilīes y alumbrados** del maestro Asín, tan lamentablemente tardía).

Mis investigaciones sobre San Juan de la Cruz y su posible relación con el Islam español (tarea que dejó inconclusa Miguel Asín a su muerte en 1944) me llevó al estudio de la literatura secreta de los últimos musulmanes de España. Una vez más puedo dar fe del entusiasmo con el que literalmente saqueé las venerables bibliotecas de la Península (y aún de Europa y de Oriente) rescatando aquellas voces mudas que al fin nos iba a ser dado escuchar, bien que con más de cuatrocientos años de retraso. Mi sentido de hermandad para con esta minoría silenciada era tal que más de una vez—no me apena admitirlo—lloré sobre estos antiguos folios que mi fervor fraternal hispanoamericano ayudó a dar a la luz. El mío era un llanto cómplice. Y justamente esa complicidad amorosa fue la que hizo nacer, con el tiempo, aquí en la "ínsula extraña" de Puerto Rico, una escuela de estudios aljamiado moriscos a la que ya se le debe la edición esmerada de algunos de los códices más importantes del campo. Una vez más, los editaban mis alumnos y colegas con un sentido de camaradería vital que a menudo nos admitimos mutuamente en confidencia regocijada.

No me cabe duda de que fue justamente mi condición de hispanoamericana la que me llevó a otro descubrimiento feliz: el del códice que he titulado el **Kama Sutra español** no sólo, como dejé dicho, por falta de

otro nombre mejor, sino porque es un *ars amandi* que se inserta en la tradición erotológica oriental y no ovidiana. Este códice (el S-2 de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid) que conocían desde el siglo XIX venerables eruditos peninsulares, aguardaba sin embargo unas manos puertorriqueñas que lo sacara a la luz. No nos debe extrañar que un códice de esta naturaleza fuese editado en esta orilla del Atlántico: desde América, no me cabe duda, podemos asumir con mayor comodidad las excentricidades literarias que implica el texto. Estamos ante un tratado mestizo e inclasificable, que no para mientes en barajar autoridades como el Samarqandi, Algazel y Ahmad Zarruq junto a los sonetos de Lope de Vega. Sin duda alguna, estamos ante el mejor *coctel molotov* de los siglos áureos en lo que la contextualidad literaria se refiere. En este caso ya no hace falta dirimir las teorías del insigne Américo Castro acerca del posible grado de matices semíticos que hayan podido admitir las antiguas letras españolas: ahí está la presencia de bulto de este texto desconcertante, con toda su dramática voluntad de estilo hispanosemítica, y su flagrante hibridez cultural. Es un tratado que nace, para colmo, en pleno Siglo de Oro, perfecto contemporáneo de Quevedo y de Góngora, a quienes, de paso, también cita el anónimo autor morisco, que fue un verdadero enamorado de la literatura de su patria de origen.

Se impone un **caveat** ante la edición inminente de este **Kāma Sūtra español**. El lector no tendrá en sus manos un libro pornográfico, sino algo mucho más extraño: un libro reverencial sobre el arte de hacer el amor. El autor propone sin más, y desde coordenadas culturales musulmanas, una idea que nos puede parecer foránea en Occidente: el sexo es cónsono con la más alta vida del alma. A veces pienso que mi propia condición hispanoamericana me hizo privilegiar este actitud espiritualizante del opúsculo, que interpreto como texto reverente y no como texto de "destape", que es como temo pueda ser acogido por un amplio sector de lectores del otro lado del Atlántico.

No se me oculta que el texto que edito hoy[18], tan pío como insólito, será difícil de restituir al corpus de la literatura española, que ha tardado mucho en familiarizarse con este sector sumergido de su propia literatura nacional[19]. He podido adelantar algo de esta sorpresa en las escasas

---

(18) Agradezco de veras a Jacobo Fitz-James Stuart su entusiasmo de editor : ya dejé dicho que el libro aparecerá este año en Ediciones Siruela. Agradezco también de manera especial el respaldo de Octavio Paz, que fue el primero que dio a la luz en su revista *Vuelta* un extracto del *Kāma Sūtra español* adelantándose por mucho a las primicias que luego fueron apareciendo en España

(19) Deseamos buena suerte a la nueva edición del *Speculum al foderi* de Michael Solomon (Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, Wisconsin, 1990), ya que las antiguas ediciones de este =

ocasiones en las que he dado alguna primicia de mi hallazgo en España : una vez me propusieron respetuosamente que restituyera el códice a su rincón polvoriento de la Biblioteca de la Historia ; y otra, me preguntaron, con generosidad conmovedora, que cómo me sentía, siendo hispanoamericana, al devolver a España parte de su propio patrimonio nacional.

Es con profundo, respetuoso amor no exento de emoción que restituyo a España, desde las costas de América, y ya en medio de la conmemoración del quinto centenario del encuentro de nuestros dos mundos, este códice paradigmático de nuestro mestizaje cultural compartido. Es con este mismo sentido reverencial que comparto con España mis exploraciones en el campo de los estudios comparados españoles y árabes. Algún día quisiera reunir algunos de estos trabajos bajo el título de "*El cristianismo islamizado*", invirtiendo aquel "*Islam cristianizado*" aún tan cauto con el que mi admirado maestro Asín Palacios intentó dignificar su campo de estudio. Desde América no puedo tener a mal que el fenómeno inverso – la influencia del Islam sobre las letras peninsulares – fuera igualmente posible. La investigación de estos temas hispanosemíticos es, lo sé, labor de muchas generaciones futuras, pero no me cabe duda de que el diálogo entre las dos comunidades de lengua española a ambos lados del Atlántico contribuirá de manera decisiva a rescatar para la posteridad la riquísima complejidad histórica y cultural de España, que es nuestra herencia común. Y al hacerlo, los americanos nos comprendremos mejor a nosotros mismos, ya que es precisamente de esta España inesperada, emocionantemente diversa de la que venimos.

= texto, que podríamos considerar como un auténtico " *Kāma Sūtra* catalán" del siglo XVI, han pasado totalmente desapercibidasLa primera, de Ramón Miguel y Planas, parece que quedó en galeras que luego fueron destruídas, y la segunda, de Teresa Vicéns, apenas parece que haya circulado (Pequeña Biblioteca Calamys Scriptorius, Barcelona, 1978)

# Axe II

# Histoire



# En torno a las fuentes jurídicas de al-Andalus

**Maria J. VIGUERA**
Universidad Comptutense – Madrid

Uno de los objetivos de este Coloquio, planteado en su convocatoria, es: "La Historia: re-lectura de la Historia de al-Andalus a la luz de los métodos de investigación y temas nuevos". Hasta cierto punto podemos considerar el aprovechamiento de las fuentes jurídicas con fines de información sociológica como algo "reciente", si no exactamente "nuevo", y desde luego todavía lleno de nuevas perspectivas de trabajo. Al reclamo de la convocatoria de este Coloquio viene a unirse mi circunstancia actual de estar investigando en Rabat, durante tres meses, y gracias a la ayuda de la Dirección General de Investigación Científica y Técnica (DGICYT), acerca de "Las fuentes jurídicas del Magreb y al-Andalus: bibliografía y metodología". Todo esto me impulsó a presentar en este Coloquio algunas observaciones *En torno a las fuentes jurídicas de al-Andalus*. Se trata, por tanto, de una parte de un proyecto más amplio, en que me ocupo, procurando reunir información, establecer análisis y allegar una metodología de investigación y aprovechamiento de las fuentes jurídicas andalusíes, tan conectadas con las magrebíes, y especialmente durante la Edad Media, con propósito de aplicar sus informaciones al mejor conocimiento de la situación social andalusí.

Un planteamiento así no es nuevo, como empecé diciendo; ha nacido en este siglo y ha ido desarrollándose según avanzaba el interés por la historia socio-económica. En estos finales de siglo, el recurso a las fuentes jurídicas con intereses sociológicos es una moda creciente. Claro está que hay que distinguir entre las fuentes jurídicas "teóricas" y las que podemos

llamar "prácticas" (más adelante volveremos sobre esto), por su diferente relación con la realidad social, pero el recurso a ellas como fuente de información histórica se encuentra en la corriente fenomenológica, tan neta como puede estar representada por la *Nuzhat al-hādī* de al-Ifrānī o por el *Kitāb al-istiqsá* de al-Nāsirī, resultándonos interesante releer las reflexiones que publicó en 1922 E. Lévi-Provençal en *Les Historiens des Chorfas*: "Enfin, il ne sera peut-être pas inutile de signaler l'existence de quelques ouvrages qui, à première vue, ne paraissent pas devoir contenir des renseignements historiques, et néanmoins, laissent transpercer parfois des allusions à des évènements politiques contemporaines. Ce sont des œuvres ou des commentaires d'objet spécialement islamique, se rapportant en général au droit ou à la théologie; ainsi, le commentaire de Mayyâra sur *el-Morchid el-mo*ᶜ*in* de Ibn ᶜAchir et le *Mi*ᶜ*yâr* d'el-Wancharîsî comportent parfois des bribes d'histoire qu'un enquêteur à la recherche d'une documentation complète pourra utiliser, et qu'au demeurant, les historiens indigènes n'ont eux-mêmes pas ignorées"[1].

La cita me parece bien significativa en relación con la historia de nuestro tema; desde esas primeras anotaciones y, precisamente, las exigencias de "la recherche d'une documentation complète" (para una Historia que ampliaba el marco fenomenológico) fueron poniendo en circulación las fuentes jurídicas. En la historia de nuestro tema han quedado así inscritos nombres como los de J.Berque, R.Brunsohvig, H.R. Idris, entre otros, como el mismo E. Lévi-Provençal, no sólo en sus aportaciones a la *ḥisba* sino por sus utilizaciones prácticas de formularios notariales y de obras de *masā'il* andalusíes que constituyen, según mi criterio, uno de los aciertos de su *Histoire de l'Espagne musulmane*[2] y como los trabajos más recientes y concentrados de V. Lagardère, entre los que se incluye un extenso análisis de las fetuas del Miᶜyār de al-Wanšarīsī bajo el título : *Histoire et Société en Occident musulman au Moyen Age*[3].

Las aportaciones de investigadores magrebíes en general, y marroquíes en concreto, es reconocidamente fundamental. Ahora señalo sólo tres trabajos muy recientes en los que hasta cierto punto puede hallarse un estado de la cuestión: la contribución de M.Muzayn al volumen colectivo analítico sobre la investigación histórica marroquí, contribución "acerca del

---

(1) Reimpresión Casablanca, Editions Afrique Orient, 1991, p. 52.

(2) El Cairo, 1944, 2ª ed. Paris, 1950-67, 3 tomos.

(3) Proyectada su co-edición por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid y la Casa de Velázquez; cfr. también, y entre otros trabajos suyos: "La vie sociale et économique de l'Espagne musulmane aux XIe et XII siècles à travers les fatwas du Miᶜyar d'al-Wanšārīsī", Mélanges de la Casa de Velázquez, XXVI (1991), 197-236.

aprovechamiento de los *nawāzil* como fuentes históricas"[4], un artículo de I. al-Q. Būtšīštitulado "el manuscrito de los *nawāzil* de Ibn al-Ḥaŷŷ y la importancia de sus materiales históricos", en cuya introducción encontramos referencias bibliográficas sobre el conjunto de la situación[5], y la Tesis de ᶜU. Benamīra: "*al-nawāzil* y la sociedad. Aportación a la historia rural magrebí medieval: siglos VIII y IX/XIV y XV"[6]. Estas tres contribuciones son de 1989, y desde entonces no han dejado de producirse aportaciones de tanto interés como la publicación de las *Fatāwī al-Qāḍī ᶜIyād*, con un importante estudio preliminar, por M. Ibn Šarīfa[7].

Varios investigadores españoles han publicado trabajos importantes sobre las fuentes jurídicas del occidente islámico, tanto ediciones como análisis de casos y texto, a veces de gran valor testimonial. Nombres como los de J. López Ortiz, Salvador Vila, E. García Gómez, F. de la Granja, P. Chalmeta, varias Tesis Doctorales recientes y cada vez más estudios y ediciones[8].

Esta descripción somera de la situación bibliográfica sólo pretende señalar que la contribución investigadora es en estos momentos muy voluminosa, y que debemos preparar un repertorio suficiente, teniendo en cuenta los ya existentes, entre los que debemos mencionar los Masādir de M. Manūnī[9], y algunos otros, desde los más generales y conocidos a otros parciales[10].

---

(4) al-Baht fí ta'ríj al-Magrib. Hasila wa-taqwim, Rabat, 1989, pp. 73-93: "Hasilat istiᶜmal kutub al-nawazil al-fiqhiyya fi l-kitaba al-ta'rijiyya al-magribiyya", por M.Muzayn.

(5) I. al-Q. Butsis, "Majtut Nawazil Ibn al-Hayy wa-ahammiyyat maddati-hi al-ta'rijiyya", Mayallat Dar al-niyaba, XXI (1989), 23-28.

(6) ᶜU. Benamira, al-Nawazil wa-l-muytamaᶜa. Musahama fi dirasat ta'rij al-badiya bil-Magrib al-wasit (al-qarnani 8-9/14-15), Diploma de Estudios Super. Universidad de Rabat, 1988-1989.

(7) Beirut, 1990. Sobre estos Nawäzil se está realizando la Tesis Doctoral de D. Serrano, en la universidad Complutense de Madrid.

(8) Véase por ejemplo lo reseñado en *Anaquel de Estudios Arabes*, II (1991), 374-378, y los artículos de L.F. Aguirre de Cárcer, "Sobre el ejercicio de la medicina en al-Andalus : una fetua de Ibn Sahl, y de D. Serrano, "Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126", *Anaquel de Estudios Arabes*, II (1991), respectivamente pp. 147-162 y 163-182. Y, entre otras aportaciones, el Coloquio *The Making of a Fatwa*, organizado por el Social Science Research Council, en Granada (Escuela de Estudios Arabes, CSIC), en enero 1990 ; I. Fierro, "Andalusian 'Fatawa' on blasphemy", Annales Islamologiques, XXV (1990), 103-117.

(9) Sobre todo en su conocida obra a*l Masādir al-'arabiyya l-ta'rij al-Magrib min al-fath al-islāmi ilà nihāyat al-asr al-hadit*, Rabat, I, 1983, II (al-fatra al-mu'asira), 1989/1410.

(10) M.J. Viguera, "al-Andalus en época almohade", *Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Córdoba, 1988, 9-29 ; M.J. Viguera, "Fuentes árabes alrededor de la Guerra de Granada", Granada, 1992, en Prensa.

Frente a una producción investigadora muy extensa, y cada vez más numerosa, la amplitud de las fuentes jurídicas del Occidente islámico, y dentro de él, y no siempre netamente separable, al-Andalus, sigue ofreciendo trabajo y reclamando brazos.

El cálculo de las fuentes jurídicas andalusíes no se encierra en un ámbito cronológico y geográfico determinado, dadas sus prolongaciones magrebíes que llegan hasta la época moderna y contemporánea, de modo que fetuas de Ibn Rušd, por ejemplo, son rastreables en compendios marroquíes muy posteriores, como ocurre concretamente con la colección de Nawāzil de al-ᶜAlamī[11], por no citar la cantidad ingente de materiales andalusíes que se encuentran en los conocidos compendios, también magrebíes y más o menos posteriores del imponente al-Miᶜyār de al-wanšārīsī del llamado al-Miᶜyār al-ŷadīd de al-wazzānī[12] Es decir, que el abordaje del tema "fuentes jurídicas andalusíes" ha de realizarse, hasta cierta medida, aún no establecida con precisión, dentro del marco mayor de "fuentes jurídicas del Occidente Islámico" y no sólo compuestas en la época medieval, con lo cual nos encontramos con un gran número de obras.

En relación con la cantidad que esas obras pueden constituir tenemos un cálculo básico, pero no total, en el libro de o U. al-Yīdī, *Muhâdarâtt fī ta 'rīj al-madhab al-mailiki fī l-garb al-isl āmī* [13] , donde se publican listas de 113 fuentes sobre los *usūl al-fiqh*, de 83 fuentes conteniendo dictámenes jurídicos o fetuas (utilizando sus diferentes denominaciones : aywiba, nawāzil, fatāwī masā'il, de 89 colecciones de formularios notariales; además de registrarse 136 comentarios *al Muwattá* de Mālik, 79 comentarios a la *Mudawwana* de Sahnūn y 59 comentarios a la Risala de Ibn Abi Zayd al-Qayrawani. Repito que estas cantidades no son completas.

Nos encontramos, pues, ante un número de fuentes muy elevado, y muchas de ellas de gran extensión. Sólo un número pequeño está editado ; mucho menos es lo traducido a algún otro idioma (con las precisiones que toda traducción aporta), y escaso lo analizado, especialmente en lo que se refiere a los dos tipos de fuentes jurídicas más interesantes por sus aportaciones sobre la realidad de vida social, como son los formularios notariales y los compendios de casos con sus dictámenes jurídicos. La

(11) *Kitāb al-nawāzil* del Sayj 'Isā b. 'Ali al-Hassani al-'Alami, 3 t., Rabat, 1984-88, cfr. índice final en t. III, cfr. por ej., II, 189-254 sobre "aguas", y entre ello algunas fetuas de Ibn Rušd.

(12) La compilación de al-Wazzāni sigue editada sólo litográficamente, en 11 volúmenes ; la de al-Wanšārīsī se ha publicado, además, por M. Ḥŷŷi y otros, en 13 volúmenes, Rabat, Beirut, 1401-1403 / 1981-1983.

(13) Casabalanca, 1407/1987.

extensión de lo conservado en manuscrito sigue ofreciendo sorpresas y nuevas aportaciones incesantes, estando incompletas las catalogaciones de muchos fondos importantes, aunque exista otras veces una evaluación aproximada como sucede, por ejemplo, con los manus-critos de Nawāzil existentes en la Jizāna al-ᶜamma de Rabat, en cuyo fichero pueden hallarse referencias a 25 códices con tales casos y sus dictámenes, o como sucede, por ejemplo, con los manuscritos sobre fiqh conservados en la Maktaba al-hasaniyya, también en Rabat, cuya catalogación, se prevé, ocupará cuatro o cinco tomos como los dedicados a otras materias y publicados hasta ahora.

Nos queda por cumplir, pues, un vasto trabajo de identificación de obras, y también de edición. No es menor el trabajo que falta de ordenación y análisis de los materiales contenidos en toda[(14)] esta amplísima literatura. Y, por fin, está la cuestión de su aplicación al conocimiento histórico. La teoría de tal aplicación yo creo que está clara, sobre todo a partir de la ciencia sociológica, recordando por ejemplo a Max Weber,podemos valorar las aportaciones de fuentes teóricas, por un lado, y de las fuentes prácticas, por otro, como asimismo de ambos tipos contrastados, pues el primero nuestra la ordenación ideal de los valores y el segundo la práctica real [(15)].

Sobre lo dicho hasta ahora voy a poner un ejemplo concreto. Voy a referirme a una de estas fuentes jurídicas andalusíes, a su situación y posible aprovechamiento. Me refiero a la recopilación de *Nawāzil* de Abū ᶜAbd Allāh Ibn al-Ḥāŷŷ, a quien ya me he referido cuando antes cité el artículo del profesor Būtšiš titulado "el manuscrito de los *Nawāzil* de Ibn al-Ḥāŷŷ y la importancia de sus materiales históricos"[(16)], artículo excelente en el que encontramos, además de lo antes señalado, la identificación biográfica de este cadí andalusí Ibn al-Ḥāŷŷ que falleció a comienzos del siglo VI de la Hégira/XII de nuestra Era, ya en los estertores del poder almorávide, exactamente el 26 ramadan 529, junto a la descripción del manuscrito 55Y de la Jizāna al-ᶜāmma de Rabat, por ahora[(17)] *unicum*, que contiene sus *Nawāzil*, de las cuales ofrece además el profesor Būtšiš una descripción general. La obra que es esencial testimonio sobre la época almorávide, e

(14) Obsérvese, además, que el análisis tiene que atender a la repetición de muchos materiales, contenidos con ligeras variantes muchas veces en las diferentes obras.

(15) Amplié esta reflexión en : M.J. Viguera, "La censura de costumbres en *el Tanbih al-hukkam* de Ibn al-Munasif", *Actas de las II Jornadas de Cultura Arabe e Islámica (1980)*, Madrid, 1985, 591-611.

(16) Antes nota 5.

(17) Parece que existe otro manuscrito en la Madrasat Ibn Yusuf, de Marrakech, aunque todavía no he podido comprobarlo. Por las catas que hasta ahora he realizado, aproximadamente el 40% de los materiales reunidos en los *Nawāzīl Ibn al-Ḥāŷŷ* se encuentran también en el *Miᶜyar* de al-Wanšarīsī.

incluso sobre la época inmediatamente anterior al menos, la época de las taifas, sigue inédita, aunque en febrero de 1992 se ha registrado en la Universidad de Tetuán una Tesis Doctoral con su proyecto de edición. Estamos, pues, ante una laguna considerable que será salvada en un próximo futuro.

Entre tanto esta prevista edición se realiza, he llevado a cabo una cata sobre una de las partes de la obra, titulada al margen del manuscrito "cuestiones sobre el agua" (*masā'il al-miyāh*, y que comprende doce casos, entre las páginas 147 y 151 del manuscrito mencionado. Observemos para empezar que el tema, los casos relativos al agua, no se limitan a este "capítulo", sino que hay otros casos repartidos por toda la obra en los que puede hallarse alguna referencia al agua o a alguna de sus utilizaciones. En los doce casos del capítulo dicho reúne Ibn al-Ḥāŷŷ los siguientes episodios:[18]

1) caso de un hombre que tiene derecho a coger agua (sirb) para un huerto situado lejos del lugar donde brota el manantial; lleva el agua por delante de las casas de otras personas, una de las cuales pretende instalar arcaduces para llevar a su casa agua del cauce, sin menguar al caudal del primero, el cual se lo prohibe. Ibn Rusd opina que, si no causa daño, el segundo hombre tiene derecho a coger el agua que pretende.

2) de un manantial natural cogen unas gentes gran parte de su agua, llevándola por una acequia a través de las tierras de otros, y repartiéndola luego entre sus casas para beber. Tiempo después, el dueño de una tierra por encima de las de los otros, por la que cruza la acequia, quiere coger algo de agua para su uso. Ibn Rusd opina que sí puede hacerlo, siempre que no perjudique a los otros.

3) los hatitantes de una alquería se procuran agua con un canal (qanāt) que cruza los huertos de unos de ellos, el cual disfruta también del agua y riega así alguno de sus huertos. Tiempo después, aquel hombre divide sus huertos en parcelas, que vende, y se construyen casas, cuyos moradores quieren procurarse el agua que necesitan, pero los habitantes de la alquería se lo prohiben, porque el agua es escasa. Ibn Rusd opina que los dueños de las nuevas casas tienen derecho al agua en la medida en que lo tenía el vendedor, dentro de unas condiciones.

4) los habitantes de una alquería tienen una acequia por la que llevan el agua para regar su tierra, sus frutales y sus huertos, y cada uno tiene su

(18) Publicaré la edición de este capítulo próximamente, y entonces indicaré otros lugares en que se hallan también algunos de los textos siguientes.

parte fija de agua. La dicha acequia pasa por tierra del sultán y por tierra de uno de ellos. Cada uno coge su parte de agua el día que debe, según está establecido desde tiempo de sus padres y de sus abuelos. Pero hace diez años el hombre que posee aquella parte de tierra por la que pasa la acequia instaló de nuevas un *ḥammām*, cogiendo el agua de la acequia ; luego instaló un molino, también en dicha acequia, modificando incluso su cauce. Los otros, aunque son sus primos, no quieren. El sultán no ha sido informado. Ibn Rušd dictamina que el dueño del *ḥamm*ām no puede coger agua si los demás no le dejan.

5) un hombre acordó con otros que excavarían una acequia en su tierra y pondrían un molino ; tras hacerlo así, quisieron coger el agua de la acequia de aquel hombre, pero éste se lo prohibió. Quisieron pleitear contra él. Ibn Rusd dictamina que pueden hacerlo y coger el valor de su obra, aunque haya ambigüedad. Ibn al-Ḥāŷŷ por su parte dictamina que el proceso no está permitido, por la ambigüedad con que procedieron al construir.

6) caso de un grupo de gente que se juntan para construir molinos en un río. No causan daño. Sigue una disquisición de lo que es "daño".

7) cuestión contestada por Aṣbag acerca de que uno no puede impedir a otro que introduzca ninguna obra nueva si no daña. Ibn al-Ḥāŷŷ dice lo mismo.

8) dice Ibn Rušd que si el dueño de un azud tuviera agua en exceso sin aprovecharla, que de ninguna manera la retenga, quitándosela al dueño de un huerto.

9) un grupo de personas compran una propiedad a un sólo dueño y al mismo tiempo. La propiedad está junto a un río que brota ceros. Se reparten el agua en proporción a lo comprado, pero la tierra de unos queda por encima de la de otros. Todos tienen huertos y molinos. El agua escasea : ¿cómo deben repartírsela, dadas las circunstancias? Ibn Rušd dictamina a favor de quien tiene las tierras más altas, más próximas a la boca del agua.

10) sobre alumbramiento de pozos en tierras baldías. Derecho de poseer tierras que se ponen en cultivo.

11) sobre los impuestos de tierras, según fueran conquistadas o no por la fuerza.

12) sobre pagos en relación con el agua.

La materia aportada por Ibn al-Ḥāŷŷ requiere, además de su esperada edición, una adecuada clasificación para situarla cronológica y espacialmente. Se logrará comparando las materias de las distintas

recopilaciones. Hay que separar también lo teórico, contenido desde luego en los dictámenes jurídicos, pero no sólo ahí, de la situación real, que permite vislumbrar todo un sistema de vida en marcha[19]. Además, los casos planteados y los dictámenes jurídicos sobre ellos permiten establecer unas líneas de dinámica social, como las que ha propuesto, en relación con las cuestiones del agua, concretamente, el profesor Benamīra, en su citada Tesis[20], que llega a definir a través de los nawāzil del Miᶜyār de al-Wanšarīsī, y en relación con el Magreb bajomedieval, tres tipos de conflictos : entre duenõs de tierras altas y bajas, entre dueños de huertos y dueños de molinos, y entre habitantes de la ciudad y del campo. Es evidente la trascendencia de este logrado análisis. Los materiales recogidos por Ibn al-Ḥāŷŷ, a través de los cuales pretendo contribuir en algo, muestran la existencia de los dos primeros tipos de litigios (tierras altas o próximas al agua/tierras bajas huertos/molinos), en al-Andalus del VI/XII, pero no manifiestan la oposición ciudad/campo, ¿por qué?, ¿quizás sólo por la localización ciudadana de Ibn Ḥāŷŷ?[21].

Trascendental resulta la aportación histórica de las fuentes jurídicas, pero aún estamos al comienzo de un largo camino.

---

(19) Teniendo en cuenta teoría y casos reales existe, sobre nuestro tema, una amplia bi-bliografía, entre la cual destaco ahora el estudio de J. Lapanne-Joinville, "Le régime des eaux en droit musulman (rite malékite)", *Revue Algérienne, Tunisienne et Marocaine de Législation et de Jurisprudence*, LXXII (1956), espeo. 12-61 (1° parte) y 63 y ss. (2° parte). Esperamos ahora la anunciada tesis Doctoral de Francisco Vidal Castro, Universidad de Granada, 1992, acerca del agua.

(20) Antes citada, en nota 6, véanse sobre todo las paginas 408 a 435 de la Tesis (Diplome al-Dirasat al-'ulya) del prof. Benamīra, a quien agradezco que me regalara un ejemplar de su trabajo, aún inédito.

(21) El ámbito principal de la actuación de Ibn al-Ḥāŷŷ fue "la ciudad de Córdoba", cfr. por ejemplo *al-Nawāzil* de al-'alami (cit. antes), II, 312 "su'ila Ibn al-Ḥaŷŷ fi madinat Qurtuba" ; junto a la ciudad se aprecia "su" campo circundante, como es sabido, distinto al campo lejano.

# La structure et les corrélations des classes sociales en al-Andalus et leurs rapports avec la formation et le développement de la pensée andalou

**Miguel CRUZ HERNANDEZ**
Université Autonome – Madrid

## 1. Le caractère particulier de l'al-Andalus

L'Islam de l'al-Andalus a un caractère très particulier ; d'un côté il a eu une influence décisive sur la formation et la structure sociale des peuples de la Péninsule Ibérique ; de l'autre côté, il a été chassé de leurs territoires il y a cinq siècles, malgré les huit siècles de vie et malgré son extraordinaire essor culturel. En Orient, l'Islam a survécu aux invasions des peuples conquérants de l'Asie Centrale : Hulagu, Timurlang, les mongols, etc., ont détruit des villes, ils ont tué des hommes, ils ont ruiné l'agriculture et le commerce, mais l'Islam y est resté présent jusqu'à nos jours. Au contraire, l'al-Andalus qui avait fait battre en retraite l'armée de Charlemagne à la fin du VIIIème siècle, a échoué devant les lointains héritiers des hispano-wisigoths jadis résistants.

On a cherché à ce fait des explications très diverses. En voici quelques unes: la permanence du vieil esprit tribal, le type de frontière et des marques frontalières, la survivance des groupes chrétiens, le déclin de l'esprit de corps (**asabiya**) et enfin même le climat. Mais l'esprit tribal a survécu partout en Islam, il y a eu des frontières et des marques dans beaucoup de pays islamiques, les chrétiens de l'Egypte et de la Syrie ont survécu jusqu'à nos jours, les déclins de **asabiya** a commencé en Arabie, en Syrie et en Iraq avant l'Andalus, et le climat de la Péninsule Ibérique n'est pas plus humide que celui du Pakistan, l'Inde ou l'Indonésie.

## 2. Les causes matérielles et formelles du caractère particulier de al-Andalus

La cause matérielle du caractère particulier (positif ou négatif) de al-Andalus est, peut-être, le rapide et profond attachement des musulmans andalous au pays et à la structure sociale établie. Les Arabes immigrés **baladis** et syriens avaient établi le même système social qu'ils connaissaient en Orient, avant leur arrivée au Maghreb et à al-Andalus. Mais l'arrivée de ᶜAbd al-Rahmān b. Muᶜāwiya l'Immigré puis la fondation de la monarchie ommayade à Cordoue ont fait naître une structure sociale particulière où les Arabes étaient les seuls maîtres, les Berbères et les **muladis** (chrétiens devenus musulmans), les serviteurs de la première classe, et les mozarabes et les juifs les serviteurs de deuxième classe. Après quelques années, même les **muladis** devenus maîtres pensaient comme les Arabes andalous au XIIIème siècle et jusqu'à la chute de Grenade : tous les musulmans de al-Andalus étaient fiers de leur culture et leur société ; les morisques, malgré la persécution, s'affirmeront espagnols même le jour de leur injuste et cruelle déportation. L'attachement des musulmans de l'Andalus à leur statut social a été la cause matérielle de son essor culturel, mais aussi de leur ruine politique.

La cause instrumentale tant pour la réussite culturelle que pour l'échec poli-tique fut une drôle de fiction juridique ; l'application de **facto** aux royaumes chré-tiens du Nord d'une forme élargie et non déclarée du statut de protégés (**ḏimmī**). Les **ḏimmīs** comme Teodomiro, Artubas, Romulo, Oppas et Sara la Gothique n'ont pas mis en danger la société de al-Andalus. Mais les **hispani** du Nord ont accepté ma condition de supposés royaumes vassau et le paiement des parais (tributs) uniquemment pour gagner du temps. Comme Averroès l'écrit dans son **Commentaire de la République (Talkhīṣ Siyāsat Aflātān)** les castillans-léonais (Jallaliqun) avaient une **adabiᶜya** si forte qu'ils acceptaient ce statut pour préparer la guerre.

La cause formelle ou essentielle de l'essor culturel de al-Andalus, mais aussi de son tragique destin final, a été sa profonde volonté arabo-islamique. Il était naturel que les musulmans arrivés à la Péninsule Ibérique et leurs descendants fussent fiers de leur culture arabe (**ᶜuruba**) : mais ce phénomène est aussi devenu commun aux descendants des **muladis**. L'al-Andalus a été un des peuples les plus sincèrement musulmans et une des gloires de la culture arabe. L'art, la littérature, la pensée et les sciences andalous ont dabord été des suites de la culture orientale, mais ensuite ils en

ont constitué le point culminant dans presque tous les domaines à la veille de la chute de Grenade.

### 3. Le conflit des interprétations de l'histoire écrite de al-Andalus

A cause de la grandeur et aussi de la chute finale de al-Andalus, on a donné de son histoire une interprétation contestable. Même pour les non-spécialistes, il suffit de lire des œuvres littéraires des XIXème et XXème siècles pour connaître le problème. On trouve dans les romans et les œuvres dramatiques des lieux communs et des clichés sur l'Islam de al-Andalus qui persistent jusqu'à nos jours. Ils sont nés à la fin du Moyen Age et au commencement de l'Age Moderne ; ils se trouvent dans les **Romances fronterizos**, et aussi dans Cervantes, Lope de Vega et Góngora, et ils existent encore dans le Duque de Rivas, Zorrilla et Villaespesa, et puis Pedro Antonio de Alarcón y Galdós. Leur ombre se glisse encore dans les écrits de Sender, Gimenez Caballero, Gironella et Gala et jusqu'à Goytisolo.

D'autre part, l'histoire écrite de al-Andalus à suivi jusqu'à nos jours deux voies différentes. La première considère l'Andalus comme un chapitre de l'histoire générale d'Espagne et du Portugal ; telle était l'intention des auteurs. Le second discours apparaît au XIXème siècle à l'aube du romantisme. Conde et Dozy ont été leurs pionniers. On a dit que le premier était très rapide et un peu vantard, et le second romanesque et mythomane à propos de tout ce qui était d'origine arabe. Mais nous savons aujourd'hui que ces accusations sont un peu excessives. Le succès de ces discours naît de l'utilisation des sources historiques arabes ; on pensait que ces sources étaient toujours très impartiales et précises. En outre, Dozy se référait à l'interprétation hégélienne de l'esprit des peuples (**Volkesgeistes**). Le sommet de ce discours, sans parures romanesques et esprit hégélien, est l'œuvre très remarquable et documentée du professeur Lévi-Provençal. C'est une histoire de l'histoire.

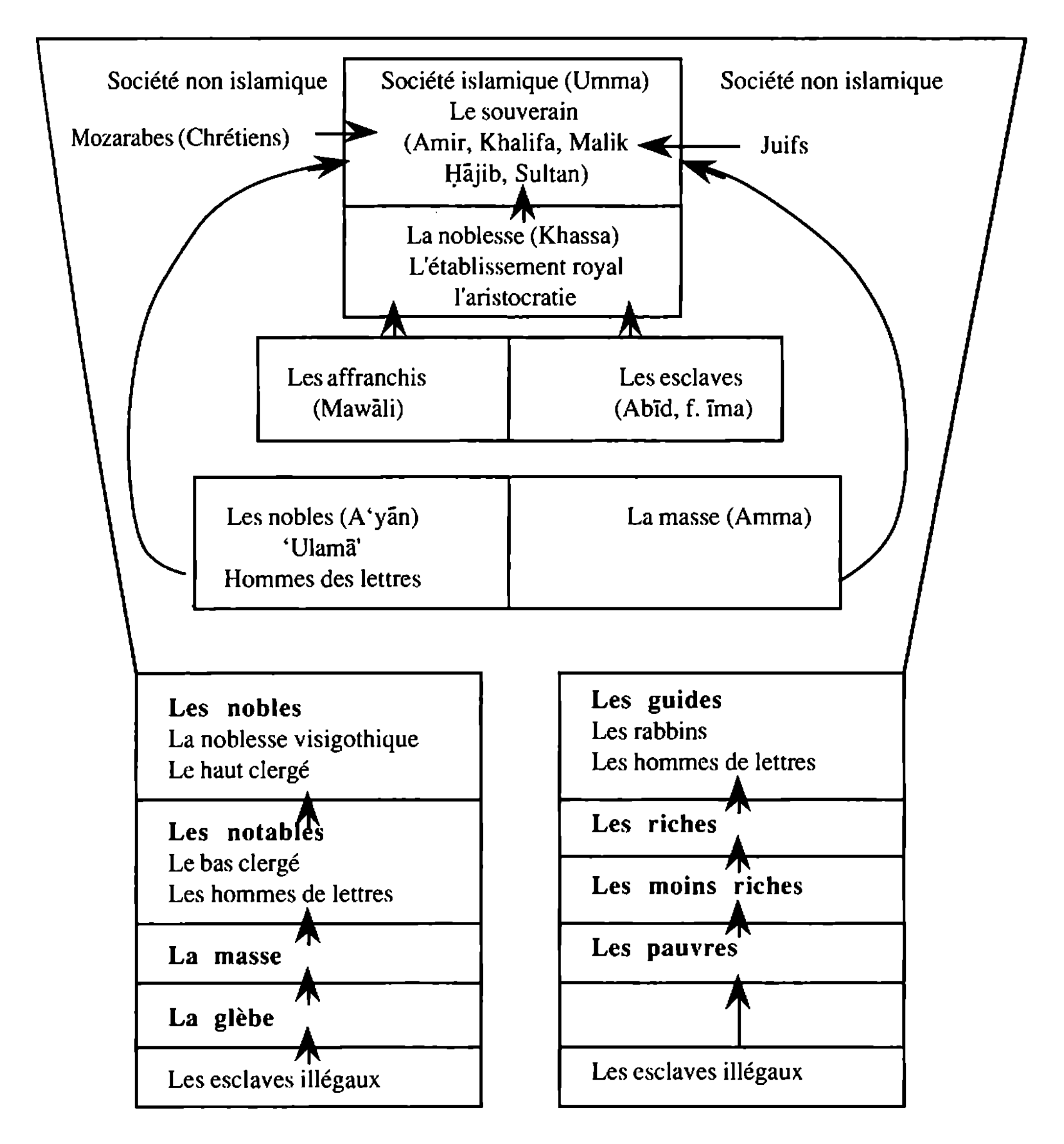
Le troisième discours doit naître de l'application des nouvelles méthodes historiographiques : des investigations sur l'organisation administrative, le rôle des marques frontalières, les analyses onomastiques et toponymiques, l'étude de l'agriculture, la cuisine, les fêtes populaires, la structure de la langue parlée (le **hispano-arabe**), de l'économie et de la monnaie, de la structure sociale et de la pensée. Cependant, il faut dire que l'emploi des nouvelles méthodes parfois a conduit a faire table rase des chroniques arabes et penser que les informations sur la conquête de la Péninsule Ibérique ou sur la fondation de la monarchie ommayade à Cordoue était du même genre que les histoires de **Les mille et une nuits**. Il est

vrai que les chroniques arabes ont un sens historique engagé et les auteurs prennent parti pour ou contre les Ommayades, les Taifas ou les Almohades. Mais l'épuration est possible. Je veux attirer l'attention sur une conception très répandue de nos jours et que j'appelle le **mythe des trois cultures de al-Andalus** : la chrétienne, l'islamique et la juive. Il n'eut que deux cultures établies: la culture arabo-islamique et la culture latino-chrétienne. La culture juive en langue hébraïque était réduite à la synagogue et à quelques formules de la vie familière ; les juifs de al-Andalus généralement parlaient et écrivaient en arabe et ils suivaient le **kalām** pour la théologie et la **falsafa** pour la philosophie. Maïmonide, le plus grands penseur juif de tous les temps, a écrit en arabe presque toutes ses œuvres et même ses lettres. C'est pour cela qu'il faut faire très attention aux **nouvelles lectures**, commes on dit.

Ces réserves étant faites, aujourd'hui on peut faire des analyses matérielles et formelles de la structure sociale de al-Andalus, car nous avons déjà des matérieux historiques très importants. Comme j'ai consacré presque tout mon travail à la pensée islamique, à cette occacion je vais tenter un essai sur la corrélation entre la structure des classes sociales de al-Andalus et la richesse de leurs penseurs. L'étude du grand nombre des **ulémas** qui apparaissent dans les dictionnaires biographiques montre la richesse de l'armature sociale, richesse qui reçoit un accroissement du fait qu'on trouve des familles de savants pendant plusieurs générations. Pour ne pas sortir du domaine de la pensée, nous trouvons aux dictionnaires deux Ibn Masarra et Ibn Khaṭīb, trois Ibn Ḥazm, quatre des Ibn Balūṭi, et six Ibn Rusd, à savoir : le grand père (Ibn Rusd al-Jidd), le père du philosophe, le philosophe (Ibn Rusd al-Hafīz), deux de leurs fils et un des leurs petits-fils. Pourtant des notables (**aᶜyān**) andalous ont joué un rôle très important dans la structure sociale de al-Andalus.

On sait bien que l'Islam ne reconnaît à l'Umma qu'une seule classe sociale : les fidèles, les musulmans. Mais cette doctrine n'est que l'utopie nécessaire. Les pays islamiques connaîtront d'autres citoyens : les **Ahl al-kitāb**, les protégés (**ḏimmī**), mais ils n'appartiennent pas à l'Umma. A al-Andalus et jusqu'au XIIème siècle, les **ḏimmī** chrétiens et juifs étaient très nombreux. Pourtant, et laissant de côté plusieurs groupes de musulmans (arabes, berbères, muladis, esclaves, noirs, etc.) il y eut trois structures sociales établies et toutes trois soumises au prince, appelé émir, calife, roi ou sultan. Les trois structures et leurs rapports sont représentés dans le tableau suivant :

## La société de l'Andalus



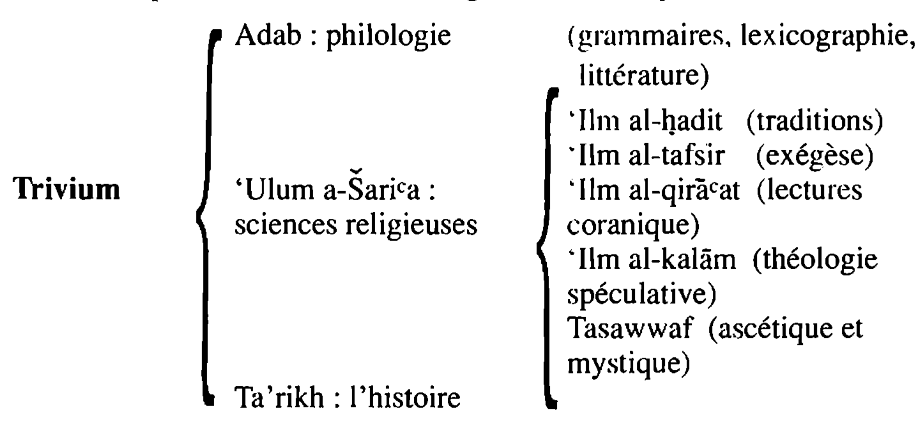

### 5. Les notables (aᶜyan) en al-Andalus

En laissant de côté les analyses de l'origine et de la structure particulière de chacune des classes sociales, leur hiérarchie et leurs rapports que j'ai étudiés dans d'autres travaux, nous allons examainer la classe des notables musulmans et chrétiens et des guides juifs.

Au commencement de l'occupation de la Péninsule Ibérique par les musulmans (VIIIème siècle) la classe des notables était très réduite et formée par des Arabes et des Berbères. Avec la formation de la monarchie ommayade, les **a$^{c}$yān** deviennent de plus en plus nombreux et la plupart étaient des **muladis**. Les notables étaient très importants à la fin du califat et ils ne changeront pas en importance et en nombre jusqu'à la fin de l'Islam de l'al-Andalus. Ils habitaient presque toujours en milieu urbain. Quelquefois, quand une famille avait servi dans l'administration pendant plusieurs générations, elle devenait noble. Les notables musulmans étaient avant tout des ulémas (savants musulmans) et des hommes de lettres et quelquefois ils étaient fameux dans les deux métiers. Le nombre de notables musulmans que nous trouvons dans les répertoires biographiques et dans les chroniques historiques est très abondant : ils travaillaient comme alfaquis, ulémas, maître du **Coran**, juges, notaires, médecins, chroniqueurs et même comme secrétaires au cabinet royal (**vizirat**). Le fameux Almanzor, avant de devenir le **ḥajib** tout puissant, était un notable de famille très modeste.Les notables mozarabes (chrétiens) étaient nombreux pendant les deux premiers siècles de l'al-Andalus, car à cette époque ils étaient tout à fait nécessaires à la cour comme médecins, diplomates, chroniqueurs, secrétaires de bureaux, percepteurs des impôts (alcabaleros), et quelquefois même comme chefs de l'escorte royale. Les notables juifs travaillaient aussi comme médecins, diplomates et percepteurs des impôts, mais exceptés ces derniers, ils provenaient presque toujours de la classe des guides.

## 6. Le curriculum culturel

Le curriculum culturel de l'al-Andalus, sans laisser d'être traditionnel en Islam, était très riche. Il comprenait un **trivium** fondamental et un **quadrivium** plus avancé, tous deux organisés de la façon suivante :



Quadrivium:
- Riyādīyāt : les mathématiques.
- Ṭibb : la médecine.
- 'Ilm al-falak : l'astronomie.
- Falsafa : la philosophie (logique, physique, métaphysique, éthique et politique).

La volonté arabe et musulmane de l'Islam de al-Andalus a trouvé son pilier le plus ferme dans la classe des notables. Les études sur l'adab avaient commencé presque au lendemain de la conquête et ne finiront qu'avec la chute de Grenade. le développement de la langue et de la littérature arabes à al-Andalus a été si formidable que même la noblesse et les notables mozarabes "résistants" aux temps de ᶜAbd al-Raḥmān II (IXème siècle), accusèrent leurs coreligionnaires d'avoir oublié le latin et de se vanter de la pureté de leur arabe et de la profondeur de leurs connaissances de l'**adad**. Presque toutes les œuvres écrites des penseurs juifs l'ont été en langue arabe. Pourtant, la structure sociale de la classe sociale des notables est très semblable dans les trois sociétés religieuses de l'Andalus : la musulmane dominante et les chrétienne et juive, mais la corrélation culturelle était très remarquable. La seule différence importante pourrait être le rôle de la noblesse des guides juifs en rapport avec leur communauté. Mais la catégorie des hommes de lettres chrétiens et juifs était semblable à celle des Musulmans, la seule différence est de nombre : les musulmans seront toujours plus nombreux et naturellement ils seront les seuls à exercer les métiers et les sciences de la **šariᶜa** islamique. Après l'intégration totale des descendants des muladis et l'émigration et l'exil des Mozarabes et la persécution anti-juive des Almohades, il ne restera que les **ulémas** et les hommes des lettres musulmans.

D'autre part, depuis la fin du VIIIème siècle, les Andalous ont voyagé en Orient pour des raisons religieuses (**le ḥajj**) et commerciales, et ils ont profité des voyages pour connaître les modes, les livres et la pensée de l'Orient islamique. De cette façon les écoles **hanāfite** et **mālikite**, les doctrines **bāṭinites** et **muᶜtazilites**, les sciences, l'ascèse et la mystique sont arrivées en Andalus. Cela se fit par la seule classe sociale des notables. Le droit mālikite qui deviendra le presque exclusif de l'Andalous a été introduit à la fin du VIIIème siècle ou dans les premières années du IVème siècle par des savants andalous qui ont voyagé en Orient et qui avaient étudié à Médine avec Mālik b. Anā et ses premiers disciples. Le droit **ḥanāfite** ne réussit pas en Andalus et le droit **ẓāhirite** a été toujours très minoritaire en théorie et presque nul en pratique, maís il a profité du renom de leur théoricien le plus connu, le grand polygraphe Ibn Ḥazm de Cordoue.

Les répertoires biographiques parlent des ascètes et mystiques musulmans au lendemain de la conquête, mais hors de leurs noms, nous ne connaissons rien de leurs doctrines. Le premier groupe sur lequel nous avons des documents est celui des masarrites, et son origine est liée a l'introduction et au développement des groupes musulmans qu'on doit appeler dissidents et non plus hérétiques, car le concept d'hérésie est lié au sens des concepts chrétiens d'orthodoxie et d'hétérodoxie. **Les khārijites** andalous ont été toujours très peu nombreux car ils furent tenus toujours pour des ennemis dangereux. La **Mu^c^tazila** a été introduite dans al-Andalus au commencement du XIème siècle et par un **notable** détaché : le médecin Abū Bakr Fārij b. Salām de Cordoue; un autre mu^c^tazilite appelé Abū Wahh ^c^Abd al-^c^Ali b. Wahh travailla pour l'émir ^c^Abd al-Raḥmān II; un de leurs disciples, Ibn Lubāba fut également au service de l'émir ^c^Abd Allah puis du calife ^c^Abd al-Raḥman III. Le nombre des notables **mu^c^tazilites** était important et quelques-uns étaient très connus, comme Ibn Samīna, ^c^Abd-Allāh b. ^c^Umar b. Ubbā et surtout le "grand juge" (qādī al-Jamā^c^) de Cordoue aux temps du calife ^c^Abd al-Raḥmān III, Abū l-Ḥakam Mundīr b. Sa^c^īd al-Ballūtī.

Mais l'essor des **mu^c^tazilites** eut lieu avec la famille des Bnū Masarra. Le père, appellé ^c^Abd Allāh (IXème siècle) était un commerçant qui voyagea en Orient\; son fils fut le premier penseur de l'Andalus. Le succès de leur prédication fut si formidable que l'émir ^c^Abd Allāh commença la persécution anti-masarite; et son successeur et petit-fils, le calife Abd al-Raḥmān b. ^c^Abd Allāh al-Zajjālī (mort le 302/914); et il ordonna au "maire" (Ṣāḥib al-Madīna) de Courdoue, le **mawla** ^c^Abd Allāh b. Badr, l'inquisition et la persécution des masarrites. L'édit fut lu à Courdoue deux fois au moins: le vendredi 9 de dū-l-ḥijja du 340 (le 7 mai 952). La persécution se poursuivit pendant les règnes du calife al-Ḥakam II et d'Almansur; parmi les condamnés par l'inquisition anti-masarrite on trouve aussi des **notables** qui ne l'étaient pas; comme ^c^Abd al-Raḥmān , dit l'Euclide andalou, le polygraphe Ibn Iflīfī et les poètes Ubn al-Khaṭīb, Qāsim l'Ommayade et Muḥammad de Pechina (Almeria), tous des **notables** bien connus.

L'introduction et le développement de la Bātinīya fut également une entreprise des **notables.** On dit que le premier bātinīte dans al-Andalus fut un **da^c^ī** (missionaire) qui ne coupait pas ses cheveux, qui portait une grande barbe et des ongles très longs; mais c'est tout ce que nous savons de lui. Après le succès des doctrines masarrites il est presque impossible de distinguer entre masarrites, bātinītes et sī^c^ītes dans al-Andalus. Les répertoires biographiques et les chroniques appellent bātinītes plusieurs

penseurs comme les mystiques Ibn al-ᶜrīf d'Almerie, al-Ḥysayn de Majorque et Ibn Barraān, et aussi Qāsim b. Qāsī de l'Algard et Ismāᶜīl al-Ruᶜani de Pechina (Almerie) : on a dit que ces deux derniers étaient **siᶜites**. A mon avis, tous étaient des batinites, et Ismāᶜīl l-Ruᶜāynī et Qāsim b. Qāsī ont exercé comme imams dans leurs districts. Mais l'analyse des informations sur le premier et du livre **Khāl al-Nalayn** du second ne les montre pas commes des siᶜites dynastiques ou idéologiques. Le partisan le plus engagé des alides fut Ibn al-Abbar (XIIIème siècle), très bien connu comme l'auteur du **Takmīla fī-kitāb al-sila**, œuvre biographique très remarquable. L'auteur le plus proche de l'idéologie šīᶜītes Ismaᶜileienne fut le fameux visir et poète de la Granade nasride Ibn al-Khatīb, un des trois poètes dont les poèmes décorent les murs de l'Alhambra, historien très documenté, médecin remarquable et politique aussi rusé que douteux : il est aussi l'auteur du **Kitāb Rawdat al-taᶜīf fi-l-hubb al sarīf** ou sous forme d'un traité fait à la façon des livres d'agriculture il a exposé un abrégé de gnosophie bätinite. L'encyclopédie fatimide des **Ikhwān al-safā'** a été introduite dans al-Andalus par deux **notables** : le premier appellé Maslama al-Majritī (mort en 395/1004) l'aurait introduit sous forme d'abrégé; le second, le médecin al-Kirmānī (mort le 457/1066) l'aurait introduit dans sa version complète.

Les quatre premiers andalous qui ont parlé des falasifa de l'Orient, à savoir: Ibn Juljul, Ibn Ḥazm, Sāᶜid et Ibn al-Sīd ont été aussi **notables** très bien établis dans la société de l'al-Andalus et même à la cour royale. Ibn Juljul connaît des falāsifa mais guère plus; Sāᶜid de Tolède connaît aussi les livres et les commentaires de leurs doctrines; Ibn Ḥazm de Cordoue connaît la logique d'al-Kindī, et Ibn al-Sīd de Badajoz celle d'al-Fārābī. Les trois grands Falāsifa de al-Andalus appartiennent aussi à la classe des **notables.** Ibn Bājja (ap. 462/1070 – 533/1138) avait travaillé au service des Almoravides à Saragosse; Ibn Touphaïl (ap. 504/1110 – 581/1185) fut médecin royal et vizir des califes almohades Abi Yaᶜqūb Yūsuf b. Yaᶜqūb al-Mansur enfin, Averroès (520/1126 le 9 Safar 545/10 décembre 1198), comme il a été dit, fut aussi médecin royal et grand juge (qadi al-jamāᶜa) de Séville et Cordoue. Deux logiciens andalous Abū Ṣalt de Denie (Alicante) et Ibn Tumlūs d'Alcire (Valence) appartenaient à la classe des **notables.**

### 6. Le développement de la pensée en Andalus a profité de la condition sociale des "notables

Il est bien connu que beaucoup de penseurs andalous ont eu des problèmes à cause de leurs doctrines ou de leurs écrits. Comme nous l'avons

dit les massarites ont été persécutés; les bātinītes ont été considérés comme des dissidents et des mécréants; d'autres ont été poursuivis pour des raisons politiques, comme Ibn Ḥazem et Ibn al-Khaṭīb; ou mis en prison, comme Ibn Bājja; ou confinés, comme Averroès le petit-fils, à Lucena (Cordoue) pendant deux années et demie. Malgré tout, le rôle social des notables leur permettait de s'adonner à l'étude et au développement de la pensée. Ibn Bājja a été mis en liberté grâce à l'intercession d'Averroès l'aïeul, qui était très en faveur auprès du sultan almoravide; car quelquefois les monarques ont été plus tolérants envers les **notables** que les ulémas andalous. Par exemple : Averroès le petit-fils dut le pardon au calife al-Manṣūr lui-même, malgré l'accusation de mécréance faite par les ulémas; il lui redonna ses emplois de médecin royal et de grand juge et l'emmena avec lui à la cour de Marrakech. D'autre part, la plus hardie des œuvres politiques écrites au Moyen Age, le **Commentaire de la République** d'Averroès fut dédié au calife almohade, malgré la critique qu'y fait Averroès des régimes politiques islamiques y compris l'almohade, et malgré la dureté de leur critique de la condition sociale de la femme dans les.pays d'Islam.

## 7. Les "guides" juifs et le développement de la pensée en Andalus

Les communautés juives du Moyen Age n'avaient pas oublié complètement les langues hébraïque et araméenne si nécessaires à la culture et à la vie synagogales, mais leur connaissance profonde était réservée aux rabbins et savants. D'autre part, la vie quotidienne des juifs dans le monde islamique exigeait l'emploi de la langue arabe ; pourtant, la culture juive s'exprimera presque toujours dans les formes de la culture arabe et la littérature juive emploiera aussi presque toujours la langue arabe. Le changement du véhicule linguistique se fit sans grande difficultés, l'arabe et l'hébreux étant des langues sémitiques; de plus il n'était pas trop difficile d'écrire l'arabe avec l'alphabet hébraïque. On peut dire pourtant que la littérature juive en langue arabe dans al-Andalus n'était pas écrite dans une langue étrangère très bien connue, c'était en fait la langue domestique des juifs andalous. D'autre part, les **guides** juifs, rabbins et savants travaillent toujours pour "l'administration" islamique en Andalus.

Dans le domaine de la pensée, les rabbins et savants ont employé dans al-Andalus les mêmes sources et ont suivi les mêmes chemins que les penseurs islamiques, dans les sciences et dans la théologie et la philosophie. Leurs pensées furent presque toujours parallèles à celles des penseurs musulmans; de cette façon, elles représentent presque toujours un compromis entre la théologie spéculative (**Kalām**) et la philosophie au sens

des **falāsifa**. C'est le cas de Selomo b. Gabirol, dit Avicebron par les Latin (ap. 410/1020 – 449/1058), et Yaḥiā b. Paqūda (431/1040 493/1100) dont les pensées sont très proches de celles d'Ibn Ḥazm et d'Ibn al-Sīd. Au contraire Yehuda ha-Levi (ap.467/1075 – 539/1145) a reproduit à peu près la même attitude qu'al-Gazzālī avait face aux **falāsifa**. A ces noms, on doit ajouter ceux d'Abraham bar Ḥiyya ha-Nasī, Yehuda bar Barzila, Abraham b. Meir b. Ezra et Yūsuf b. Ṣaddiq, ce dernier déjà plus proche de la position philosophique de Maimonide. Malheureusement Abū cImrān Mūsa b. Maymūn b. cAbd Allāh al-Andalousī dut quitter al-Andalus très jeune, à l'arrivée des Almohades, et il a écrit presque toute son œuvre au Caire.

## Conclusion

Ce que nous avons dit à propos de la pensée, on pourrait le dire aussi sur les sciences dans al-Andalus. Après l'arrivée des Almohades, la pensée philosophique disparaît presque totalement à l'exception des formes gnosophiques des mystiques et de l'ésotérisme des batinites dont l'œuvre dernière est peut-être le livre d'Ibn Al-Khaṭīb cité plus haut. Au contraire, le droit islamique, l'astronomie, les mathématiques et la médecine ont profité, soit des besoins de la communauté islamique, soit du rôle des **notables** dans la société andalouse, comme il est bien connu. Cependant, le fait le plus important est la corrélation entre la place des **notables** dans la société et l'arrivée de la pensée orientale et son développement dans al-Andalus. Les périodes où les **notables** ont profité d'une position très solide dans la société ont été les plus créatives (711-1086). Après l'arrivée des Almohades, les **notables** mozarabes disparaissent et même les **notables** musulmans ont des difficultés de plus en plus importantes. Avec l'arrivée des Almohades, les **notables** juifs disparaissent aussi, et après la mort d'Averroès (1198) la pensée philosophique s'efface presque absolument. Même l'éclat d'Ibn Touphail et d'Averroès est paradoxal : leur succès n'a pas eu lieu en Andalus et dans le monde islamique, mais dans le monde chrétien : il n'y a pas eu d'averroïstes arabes, mais des averroïstes latins.



# La documentation chrétienne et les structures rurales de l'Espagne orientale à l'époque musulmane

**Pierre GUICHARD**
Université Lumière – Lyon 2

La relative pauvreté des sources arabes concernant la vie économique et sociale du monde musulman médiéval, et en particulier l'absence de fonds d'archives suffisamment anciens, fait qu'il n'a pas été jusqu'à présent très facile d'appréhender la société rurale andalouse, et moins encore de déterminer quel type de rapports elle entretenait avec la société urbaine, et comment l'une et l'autre s'articulaient réciproquement. On peut espérer voir cette situation évoluer assez rapidement grâce à l'exploitation nouvellement entreprise des *fatwās* médiévales andalouses conservées en nombre important et dont la richesse et l'intérêt peuvent sans exagération être comparés à celui des archives du monde chrétien. Ce type de documents est cependant en cours d'exploitation[1], et je ne me suis pas consacré personnellement à leur étude, ma médiocre connaissance de l'arabe ne m'en permettant pas une approche très facile. Une autre possibilité de renouvellement de l'histoire sociale andalouse nous est fournie par l'archéologie. L'équipe de médiévistes travaillant dans la mouvance de la Casa de Velázquez de Madrid s'est, depuis une bonne quinzaine d'années, employée à défricher ce terrain jusqu'alors peu exploré,

[1] D'assez nombreuses analyses de ces documents ont été déjà publiées par V. Lagardère dans divers travaux. On trouvera également un certain nombre de traductions du même chercheur dans P. Guichard-V. Lagardère, "La vie sociale et économique de l'Espagne musulmane aux XI-XIIe siècles à travers les fatwa/s du Micyar d'al-wansarîsî", *Mélanges de la Casa de Velázquez.*

dont je ne traiterai pas non plus dans cette communication[2]. Il me paraît plus utile, dans le cadre qui nous est proposé, de m'en tenir à un aspect particulier de la recherche, celui qui s'appuie sur les documents chrétiens contemporains de la Reconquête. Ils m'ont fourni l'une des bases principales d'une thèse récemment publiée par l'Institut Français de Damas, et c'est sur ce point que mon apport peut sans doute être le plus utile à d'autres chercheurs[3].

Il ne me paraît pas nécessaire d'insister longuement sur la rareté, dont conviendront tous les histoires des premiers siècles de l'Islam, des documents arabes comparables à ceux qui sont conservés, en latin ou dans les diverses langues romanes alors naissantes, dans les nombreux fonds d'archives du monde chrétien médiéval. On sait que, dans l'aire de civilisation arabo-musulmane, de tels "documents d'archives" originaux conservés et remontant à l'époque médiévale sont tout à fait exceptionnels. Pour la région valencienne, restée musulmane pendant plus de cinq siècles, et dont la conquête par les Chrétiens se situe dans les années 1233-1245, il n'en existe à ma connaissance que deux exemples. Le premier est un Zahir ou décret du calife almohade Yûsuf II al-Mustansir daté de 614 H./1217, autorisant les moines du monastère de Poblet, en Nouvelle Catalogue, à faire paître leurs troupeaux en territoire valencien. Il a été publié voici bientôt vingt ans par R. Dagorn[4]. Le second est un document inédit daté de 619 H./1223, conservé à l'Archivo del Reino de Valencia. Il est relatif à un litige entre deux villages concernant des eaux d'irrigation, arbitré par le cadi de la ville de Murviedro, l'actuelle Sagonte[5].

On présente souvent la civilisation des pays islamiques durant les siècles médiévaux comme très marquée par l'influence des villes. On peut rappeler ces lignes de Claude Cahen, qui écrit que "cette civilisation est fondamentalement urbaine : non que la majeure partie des gens n'y vivent de la terre, même aux moment d'essor commercial maximum, mais parce que le siège de toutes les institutions est en ville, qu'une grande partie de la terre appartient à des gens des villes, et que par conséquent la littérature dont nous dépendons est une littérature de citadins, qui méprisent ou

---

[2] Je renverrai sur ce point à l'ouvrage collectif publié par le Casa de Velázquez : A. Bazzana, P. Cressier, P. Guichard, *les châteaux ruraux d'al-Andalus : histoire et archéologie des husûn du Sud-Est de l'Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1988, ainsi qu'à la thèse d'André Bazzana : Archéologie de l'habitat médiéval dans l'ancien Sharq al-Andalus, soutenue à Lyon en 1990, et qui devrait paraître prochainement dans les publications de la Casa de Velázquez.

[3] *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XIe-XIIIe siècles)*, Damas, 2 vol. , 1990-1991.

[4] R. Dagorn, "Le document almohade de Poblet", *Les cahiers de Tunisie*, 1975, pp. 69-90.

[5] A.R.V., *Procesos de Madrid, Letra S*, n° 429, daté de 619 H./1223 J.-C.

oublient le paysan ou ne s'intéressent à lui que par le côté où il leur apporte vivres, impôts ou redevances"[6]. Cela est tout aussi vrai de l'Espagne musulmane que des autres régions du monde islamique médiéval. En ce qui concerne le même pays, cela n'exclut d'ailleurs pas de grandes insuffisances de nos connaissances sur la société urbaine, dont certains aspects sont relativement mis en lumière par la documentation - ainsi les activités économiques à travers les manuels de *ḥisba*, ou la catégorie "socio-professionnelle" des *fuqaha'* - mais dont d'autres, touchant en particulier à la stratification sociale et aux rapports socio-économiques, nous restent pratique-ment inconnus. Ainsi ne manquons nous pas de détails sur les fraudes dont se rendaient coupables les petits artisans du *sûq* de Málaga aux environs de l'an 1200 de l'ère chrétienne, et à travers elles pouvons-nous nous faire une idée d'un grand nombre d'activités artisanales et commerciales, mais sommes nous incapables de nous faire une idée de la composition sociale de la catégorie des marchands et de l'identité de ceux-ci[7].

La Reconquête eut parmi d'autres effets celui de vider la plupart des villes andalouses de leur population musulmane, qui se trouva dans le meilleur des cas réduite à un groupe numériquement peu considérable des anciens habitants, occupant une *morería*, généralement enfermée dans d'étroites limites spatiales par une enceinte qui protégeait les Musulmans du contact des Chrétiens et réciproquement. Même dans le cas d'une ville comme Tolède après la Reconquête, où l'on a trop tendance à voir un lieu idéal de coexistence pacifique entre les deux ou trois religions des habitants de la péninsule ibérique, il ne faut pas se faire trop d'illusions sur l'importance de la "symbiose" entre les religions et les éthnies réalisée au Moyen Age. C'est sans doute par Tolède et les traducteurs qui y résidèrent aux XIIe et XIIIe siècles que passa une grande partie de l'influence scientifique exercée par le monde musulman sur l'Europe chrétienne[8].

---

[6] C. Cahen, "La communauté rurale dans le monde musulman médiéval", in: *Les communautés rurales, Recueils de la Société Jean Bodin*, XLII, 3ème partie: Asie et Islam, Paris, 1982, pp. 10-11.

[7] On réfléchira par exemple au fait que le volumineux ouvrage de P.Chalmeta consacré principalement aux activités du *muhtasib* dans l'Espagne musulmane *(El señor del zoco en España: contribución al estudio de la historia del mercado*, Madrid, 1973), c'est à dire à la "police du marché", et qui est pour l'instant le seul ouvrage traitant du commerce dans cette région du *Dar al-Islâm*, ne nous fait connaître pratiquement aucun marchand de façon concrète, non pas du fait d'une insuffisance de l'auteur, mais à cause de la quasi-inexistence de références précises à des marchands dans la documentation existante. Dès le XIe ou le XIIe siècle, au contraire, c'est par noms de marchands d'Amalfi, Venise ou Gènes que s'ouvrent nos connaissances sur le commerce médiéval dans l'Europe chrétienne.

[8] Voir l'ouvrage de J. Vernet: *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Paris, 1985, ou l'édition espagnole antérieure du même ouvrage intitulée *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, parue en 1978.

Mais on a récemment contesté l'appellation de "ville mudéjare" utilisée par Lévi-Provençal à son propos, et montré que l'on ne trouvait plus guère de musulmans à Tolède après 1085[9].

Du fait du caractère minoritaire de ces communautés urbaines musulmanes dans l'Espagne chrétienne, et de leur statut socio-économique généralement assez dégradé, on ne peut guère utiliser la documentation les concernant pour en tirer des informations sur la société urbaine dans l'Espagne musulmane. Ni dans le statut socio-administratif, ni dans la situation socio-économique de ces minorités étroitement surveillées par le pouvoir, on ne saurait trouver le reflet des conditions qui prévalaient dans les villes avant l'occupation chrétienne, si grande fut la rupture introduite par la Reconquête. Il n'en va pas de même d'un certain nombre de communautés rurales dont la documentation montre qu'elles se soumirent sans violence aux autorités chrétiennes et s'intégrèrent sans transformations majeures à un espace désormais intégré aux Etats chrétiens de la péninsule. Je ne prétends nullement que cette situation ne se soit pas assez rapidement altérée, et je pense même qu'une altération -dans le sens d'une dégradation- relativement profonde de la situation de vie de ces sociétés rurales musulmanes politiquement dominées par les structures chrétiennes ne tarda pas à se produire[10]. Mais mon propos dans cet exposé n'est pas d'étudier ces transformations. Ce que je voudrais au contraire mettre en évidence c'est l'intérêt que présente cette documentation chrétienne, relativement abondante, pour la connaissance de la société musulmane antérieure. Dans cette perspective, je passerai rapidement en revue les documents existants en donnant de brèves indications sur leur chronologie et leur typologie, avant de montrer sur quelques exemples ce que l'on peut en attendre.

La documentation chrétienne dont on peut tirer quelques informations sur la société musulmane de la région levantine (*Sharq al-Andalus*) commence chronologiquement avec les textes relatifs à l'époque du Cid, qui occupe temporairement Valence entre 1087 et 1099. Il s'agit des chroniques latines ou castillanes bien plus que du *Poema de mío Cid* qui ne

---

[9] En attendant la publication de la thèse de J.-P. Molénat sur Tolède à partir de la Reconquête, on pourra lire la contribution du même chercheur au volume des éditions "autrement" sur *Tolède, XIIe-XIIIe* dirigé par L. Cardaillac, contribution consacrée aux Mudéjars de la ville après 1085. Bien que le sous-titre général de l'ouvrage *(Musulmans, chrétiens et juifs : le savoir et la tolérance)* s'inscrive dans la perspective assez traditionnelle de la *convivencia* des populations et des cultures dans l'"Espagne des trois religions", cette contribution insiste bien sur la faible importance relative de la population musulmane restée à Tolède après la Reconquête (voir les pp. 118-120).

[10] Je me contenterai de renvoyer sur ce point aux chapitres finaux de mon étude sur *Les Musulmans de Valence* citée ci-dessus dans la note 3.

nous apporte qu'une vision postérieure aux événements, dont l'intention est littéraire plus qu'historique. On ne saurait sans doute surévaluer de façon abusive les informations que peuvent nous fournir des textes pourtant presque contemporains de la geste du Cid, comme l'*Historia Roderici*, qui se contente d'énoncer assez sèchement les hauts-faits du héros castillan sans se soucier des particularités de la société musulmane à laquelle il impose ses volontés. On peut en dire autant des quelques documents "d'archives" relatifs à l'aventure valencienne du Cid, dont on ne peut pratiquement rien tirer concernant le problème qui nous occupe[11]. En revanche, on accordera davantage d'intérêt à la célèbre *Crónica General de España*, rédigée à l'époque du roi AlphonseX de Castille[12]. On sait en effet que les rédacteurs de cette dernière ont largement utilisé une chronique arabe contemporaine du Cid, et écrite par un habitant musulman de Valence qui vécut le Siège de la ville par ce dernier en 1092-1094, puis l'occupation de la ville par les forces du Cid et les événements des années suivantes. Lévi-Provençal a bien montré, par une comparaison systématique des passages de cette chronique relatifs à l'histoire du Cid avec les extraits du *Bayan al-Mughrib* d'Ibn 'Idharî concernant les mêmes épisodes, que les rédacteurs de la chronique chrétienne s'étaient inspirés assez étroitement de cette chronique locale valencienne, expressément mentionnée par Ibn 'Idharî[13]. On conviendra cependant qu'il s'agit là davantage d'une curiosité historiographique que d'une source de renseignements inédits, dans la mesure même, justement, où l'on possède dans Ibn 'Idharî une version arabe de ce texte, évidemment plus proche de la chronique originelle malheureusement perdue.

Concernant surtout le XIIe siècle, période durant laquelle Valence, reconquise par les Almoravides en 1102, a été réintégrée au *Dar al-Islam*, on peut citer un certain nombre de documents d'archives qui sont des donations anticipées de localités et de territoires valenciens effectuées par les souverains aragonais. Ces documents, qui commencent un peu après le milieu du siècle, lorsque la monarchie aragonaise commença à envisager sérieusement la reconquête de Valence, sont sans doute assez brefs et certainement moins explicites qu'on le souhaiterait : on serait déçu si l'on y

---

(11) Voir le *Cartulario cidiano* inclus par R.Menéndez Pidal, dans *La España del Cid*, 7ème édition, Madrid, 1969, pp. 827 à 877 du vol. 2.

(12) *Primera Crónica General*, éd. Menéndez Pidal, 2 vol., Madrid, 1955, pp.522-640 du t. II (nombreuses autres éditions).

(13) E. Lévi-Provençal, "La prise de Valence par le Cid d'après les sources musulmanes l'original arabe de la *Crónica general de España*", in: *Islam d'Occident. Etudes d'histoire médiévale*, Paris, 1948, pp.190-238.

cherchait des informations directes sur l'état de la société musulmane valencienne. Tout au plus nous fournissent-ils quelques données utilisables pour une étude de la géographie historique de la région, qu'ils peuvent aider à reconstituer en complément des géographes arabes[14].

Particulièrement intéressant me paraît à cet égard un document un peu antérieur relatif à une zone rurale de la région de Tortosa, au sud de cette ville et à la limite du futur royaume de Valence du XIIIe siècle. A la fin du XIe siècle en effet, le comte de Barcelone Raymond Bérenger III fait une donation anticipée de ce territoire à l'abbaye catalane de San Cugat del Vallés. Le document mentionne les *villae* qui peuplent et mettent en valeur cette zone, donnée comme dépendant d'un centre appelé Rabita, que l'on peut identifier avec l'actuel San Carlos de la Rápita, à l'embouchure de l'Ebre. Il indique et énumère de façon très intéressante une trentaine de centres de peuplement, dont la moitié portent des toponymes de type gentilice en "beni" (Benialem, Benialcale, Benidurames, Benimentell, Benialiel, Benimarvan etc.). Ce document nous fournit la preuve qu'antérieurment au XIIe siècle et à la venue des Almoravides, qui n'occuperont cette région que quelques années plus tard, ce type de toponyme très intéressant du point de vue de l'histoire sociale car il paraît dénoter une occupation "clanique" du sol comparable à certaines formes de peuplement maghrébines, caractérisait déjà la micro-géographie humaine d'un secteur dont seules les localités principales nous sont indiquées par les sources arabes[15].

D'autres documents nous fournissent un regard indirect sur des commu-nautés musulmanes – urbaines et rurales – saisies au moment même de leur reddition aux autorités chrétiennes : ce sont les documents de capitulation ou chartes de franchises qui leur sont accordées à ce moment par les autorités chrétiennes, royales ou seigneuriales. Les documents de ce type sont relativement nombreux, et concernent diverses régions de la péninsule. En Aragon, on connaît particulièrement les chartes de Tudela en 1118 et de Tortosa en 1148, assez proches à bien des égards. Ces textes nous apportent une sorte d'instantané sur la société musulmane, et contiennent

---

(14) On citera, entre autres, les donations anticipées de châteaux musulmans valenciens dont les références sont fournies par M. Gual Camarena dans : *Precedentes de la reconquista valenciana*, Estudios Medievales, 5, Valencia, Instituto Alfonso el Magnánimo, 1953. Plusieurs de ces donations royales sont analysées dans A. L. Janvierre Mur, *Privilegios reales de la orden de Montesa en la Edad Media*. Madrid, s.d.

(15) Ce document a été publié dans *España Sagrada*, XLII, pp. 179-284. Je l'ai exploité dans mes *Structures sociales "orientales" et "occidentales" dans l'Espagne musulmane*, Paris, 1977, pp. 332-333.

quelques allusions à des institutions antérieures[16]. Mais évidemment, il s'agit là d'une "vision des vainqueurs" et il est à craindre qu'elle ne déforme les réalités de l'époque précédente, dont par ailleurs ces documents marquent souvent le terme : ainsi à Tudela, il est prévu que les Musulmans de la ville proprement dite, soit la partie fortifiée, devront évacuer celle-ci au bout d'un an[17] pour la Nouvelle Catalogne, on conserve aussi un pacte de capitulation de plusieurs communautés rurales musulmanes de la basse vallée de l'Ebre, en amont de Tortosa, non daté précisément, mais qui remonte au milieu du XIIe siècle, et a été publié par J.M. Font Rius[18].

Avec la grande poussée de la Reconquête dans les années 1230-1250, on voit se multiplier les documents du même genre relatifs à la région valencienne. Une survol rapide en avait été proposé par M. Gual Camarena dans un article sur les *cartas pueblas* de cette région[19]. Le P. Burns, spécialiste de l'étude des communautés mudéjares du royaume de Valence au XIIIe siècle les a largement utilisés dans ses divers travaux[20]. La parution toute récente d'un recueil des *Cartes de Poblament* valenciennes actuellement connues présente à cet égard un intérêt particulier. Il comporte en effet la transcription de 320 documents des XIIIe-XVe siècles dont 95, soit près du tiers, concernent des populations musulmanes[21]. Je me suis, pour ma part, largement appuyé sur ces textes pour tenter une reconstitution du système socio-politique valencien antérieur à la Reconquête[22].

Du point de vue documentaire, le moment de l'occupation par les Chrétiens de Majorque, Valence et Murcie est marqué, en ce qui concerne la

---

(16) La charte de Tudela a été publiée par Muñoz y Romero, *Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los reinos de castilla, León, Corona de Aragón y Navarra*, Madrid, 1847 (rééd. 1970). Celle de Tortosa dans : P. de Bofarull, *Colección de documentos inéditos del archivo general de la Corona de Aragón*, t. IV, Barcelone, 1849, document LV (pp. 130-135).

(17) Voir la traduction et un commentaire de ce texte dans : P. Guichard, *L'Espagne et la Sicile musulmanes au XIe et XIIe siècles*, Lyon, 1990, document 34 (pp. 150-152).

(18) J.M. Font Rius, "La carta de seguridad de Ramón Berenguer IV a las morerías de Asco y ribera del Ebro (siglo XII)", *in : Homenaje a don José Maria Lacarra. Estudios Medievales*, Saragosse, 1977, III, pp. 261-283.

(19) M. Cual Camerena, "Contribución al estudio de la territorialidad de los Fueros de Valencia", *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, III, 1947-1948, pp. 262-289.

(20) R.I. Burns, *Islam under the Crusaders. Colonial survival in the thirteenth century kingdom of Valencia*, Princeton, N.J., 1973 ; *Medieval Colonialism*. Postcrusade exploitation of islamic Valencia, Princeton, N.J. 1975 ; *Muslims, Christians, and Jews, in the Crusader kingdom of Valencia*, Cambridge, 1984.

(21) E. *Guinot Rodriguez, Cartes de poblament medievals Valencianes, Valence, 1991. On se félicitera tout particulièrement de cette parution, qui met à la disposition des chercheurs intéressés une documentation en partie inédite, et extrêmement dispersée.*

(22) Référence ci-dessus, note 3.

Couronne d'Aragon, par la rédaction d'un type de documents spécifiques au phénomène de Reconquête et de repeuplement de cette époque, et que l'on possède en nombre relativement important pour la zone orientale de la péninsule ibérique : les registres de Repartimientos ou Repartiments, par l'intermédiaire desquels se fait dans la plupart des cas la distribution des terres aux colons chrétiens venant s'installer dans les nouvelles conquêtes. On possède de tels livres de répartition, qui n'apparaissent pas avant cette époque, pour Ibiza, Majorque, Valence et sa région, Orihuela, Murcie et le territoire qui en dépend, ainsi que pour la ville de Lorca et ses environs(23). Ces documents, qui se trouvent véritablement situés à la "charnière" entre l'époque musulmane et l'époque chrétienne, ont déjà été très étudiés, mais davantage pour éclairer l'histoire du processus de Reconquête et du repeuplement chrétien que comme un moyen d'approche de la société musulmane. Dans la mesure où ils nous fournissent, en faisant l'inventaire des biens distribués, des éléments de description de la société antérieure, ils méritent cependant l'attention des chercheurs intéressés par la société musulmane.

Ils sont cependant d'inégal intérêt à cet égard. Certains de ces documents ne contiennent pratiquement pas d'informations sur une société et une population musulmanes qui avaient complètement disparu au moment de leur rédaction. Ainsi le *Repartimiento* de Lorca, par exemple, qui est un texte tardif (1272), ne fait-il état que de lots de terres distribués aux colons chrétiens, sans références à leur situation antérieure(24). La plupart d'entre eux, cependant, s'appuient sur cette dernière pour identifier les parcelles distribuées aux nouveaux colons. Celui de Valence apporte un assez grand nombre de noms musulmans, malheureusement déformés, qui sont ceux des anciens propriétaires des terres concédées. Il arrive que l'on puisse identifier tel ou tel d'entre eux. Ainsi trouve-on mentionné un "Modef, padre de Cayen", personnage de rang social élevé du fait de la nature des biens dont il est exproprié au profit de l'évêque de Barcelone, qui est de toute évidence le père du dernier émir de Valence Zayyan b. Mudafic b. Mardansish, dont le gouvernement s'étend de 1229 à 1238(25). Le Reparti-miento de Murcie permet même de reconstituer partiellement

(23) Sur les *Repartimientos* de la région levantine, je renverrai aux pages 47-48 de mes *Musulmans de Valence*, t. I.

(24) J. Torres Fontes, *Repartimiento de Lorca*, Murcie, 1977.

(25) Libre del Repartiment del Regne de Valencia, I (Registro 5 del ACA), éd. M. D. Cabanes Pecourt et R. Ferrer Navarro, Saragosse, 1979, n$^{os}$ 297, 993 et 1380. Sur la généalogie de la puissante famille des Banû mardanish, très importants à l'époque musulmane dans la région de Valence et de Murcie, voir le tableau que je donne dans mes *Musulmans de Valence*, II, p.

une sorte de cadastre musulman pour une partie de la huerta, type de renseignements qu'à ma connaissance aucune source arabe ne peut nous fournir pour une époque aussi haute[26].

Parmi les documents contemporains de la Reconquête, et susceptibles de nous fournir des indications sur la société musulmane, il faut certainement placer au premier rang la célèbre chronique autobiographique du roi d'Aragon Jacques 1er (1213-1276), qui doit à son activité militaire contre les musulmans de la partie orientale d'al-Andalus son surnom de "Conquérant". Ce document a été maintes fois utilisé comme base d'un récit événementiel de la conquête de Majorque (1229-1230) et de Valence (1233-1245), ainsi que de la campagne militaire en pays murcien que les Aragonais et les Catalans, sous le commandement de leur souverain, firent en 1265 pour aider le roi Alphonse X de Castille à triompher des révoltes musulmanes qui avaient, depuis l'année précédente, embrasé l'Andalousie et la région murcienne. Ayant largement utilisé ces textes comme sources dans mon étude sur les *Musulmans de Valence* et la Reconquête, je ne rappellerai qu'un exemple de ces informations que l'on peut tirer du *Libre dels Feyts:* à la lecture de divers récits de reddition des communautés rurales de la région valencienne, la conclusion s'impose que ces aljamas musulmanes n'étaient pas sous la domination d'une aristocratie de type féodal, mais que des conseils d'anciens (shuyûkh ou vells) géraient leurs affaires de façon autonome. On voit même à plusieurs reprises ces conseils rendre eux-mêmes au roi des châteaux qui semblent bien avoir appartenu aux collectivités locales plutôt qu'à quelque autorité seigneuriale ou étatique[27]. Ces informations s'ajoutent ainsi fort utilement aux indices en ce sens qu'apportait déjà l'archéologie[28].

Un dernier ensemble de sources d'origine chrétienne correspond à la masse importante des documents d'archives postérieurs à la Reconquête et relatifs aux communautés mudéjares, c'est-à-dire aux musulmans sous

---

(26) Le *Repartimiento* de Murcie a été excellement édité et commenté par J.Torres Fontes: *Repartimiento de Murcia*, Madrid, 1960, et *Repartimiento de la huerta y campo de Murcia*, Murcie, 1971. Denis Menjot, dans sa thèse de doctorat d'Etat intitulée: Murcie. *Une ville périphérique dans la Castille du bas Moyen Age (1243-milieu XVe siècle)*, (thèse dirigée par J.Gautier-Dalché et soutenue à l'Université de Nice en 1990), a consacré une étude statistique très fouillée à ce document. Cette partie sur le *Repartimiento* de Murcie devrait être publiée prochainement par l'Institut Français de Damas.

(27) Voir par exemple les récits de la reddition de Peñíscola et d'Alemenara dans mes *Musulmans de Valence*, t. I, Damas, 1990, documents n° 3 et 50 a, et celui des châteaux d'Uxó et Castro dans l'ouvrage cité à la note suivante, pp. 157-158.

(28) Voir à ce sujet : A.Bazzana, P. Cressier, P. Guichard, *Les châteaux ruraux d'al-Andalus: histoire et archéologie des husûn de l'Espagne musulmane*, Madrid, 1988, passim.

domination chrétienne. Cette série n'est pas homogène, car on y trouve des documents de toute sorte: chartes de franchises accordées par les souverains aux communautés mudéjares, comptes fiscaux, privilèges variés concédés par les souverains à leurs sujets musulmans, etc.. C'est évidemment ce type de textes qui doit être examiné avec le plus de prudence, car on peut craindre que les situations décrites n'aient plus grand chose à voir avec celles qui prévalaient antérieurement à la conquête. Il semble cependant qu'ils soient à même de nous éclairer sur les structures de l'époque précédente. J'ai par exemple cité dans mes *Musulmans de Valence* les documents assez nombreux qui nous renseignent sur la fiscalité à laquelle étaient soumises les communautés mudéjares de la région valencienne. Il m'a semblé que, compte tenu de la fréquente affirmation de conformité de ces dispositions avec celles qui existaient avant la conquête, on pouvait considérer que ces conditions acceptées par les vaincus n'étaient pas extrêmement éloignées de celles qu'ils connaissaient dans le cadre politique musulman, durant les premières décennies du XIIIe siècle. Or on constate que ces mudéjars ne sont taxés que de façon assez modérée. Le taux de taxation sur les productions agricoles se situant entre le 1/6ème et le 1/10ème[29].

Je ne crois pas qu'il faille *a priori* exclure d'une étude régressive des documents relatifs aux communautés rurales musulmanes en raison de leur date tardive. Il arrive par exemple, bien que ce soit très rare, que les fonds d'époque chrétienne aient purement et simplement intégré des documents arabes antérieurs à la conquête. C'est ce qui s'est passé dans le cas des deux documents cités au début de cet exposé[30]. Un autre cas "limite" serait celui de documents arabes non pas conservés tels quels, mais substantiellement traduits et intégrés à des textes postérieurs. C'est le cas par exemple de deux documents relatifs à un hameau ou alquería *(qarya)* des environs de Sagonte, que j'ai cités dans mes *Musulmans de Valence*[31]. Mais le cas le plus fréquent n'est pas celui-là. Le plus souvent, c'est parce qu'ils mentionnent des traditions remontant à l'époque musulmane que des documents chrétiens sont susceptibles de jeter quelque lumière sur la société antérieure à la conquête. Il est évident que c'est dans l'utilisation de tels documents que la nécessité d'un regard critique est la plus nécessaire. En ce qui concerne le problème de la fiscalité qui vient d'être évoqué, nous possédons une masse documentaire assez considérable qu'il serait absurde d'exlure de l'étude historique.

---

(29) Voir *mes Musulmans* de Valence, II, document n° 57 a.

(30) Cf. supra, notes 4 et 5.

(31) *Musulmans de Valence*, I, documents 56 a et 56 b.

J'en donnerai comme dernier exemple, en dépit de sa date tardive (1328), un document publié par M. T. Ferrer i Mallot dans la revue alicantine *Sharq al-Andalus*[32]. Il s'agit toujours de ce qu'on appelle une "Charte de peuplement", encore que le terme soit un peu équivoque et puisse induire en erreur dans la mesure où le texte ne correspond pas du tout à un nouvel établissement de population, mais se présente comme un accord entre une *aljama* musulmane existante et en place, celle du Val d'Ayora, localité de la frontière castillane qui n'a été intégrée au royame chrétien de Valence qu'en 1281, et son seigneur, le magnat aragonais Bernat de Sarriá. Le document a été recopié dans un registre de la chancellerie aragonaise au moment où confirmation en a été faite par le roi Alphonse le Bénigne (Alphonse III d'Aragon, IV de Valence). Il s'agit donc dans l'état où il nous a été conservé, d'une copie incluse dans les archives royales d'un document seigneurial actuellement perdu selon toute probabilité. Mais, comme il s'agissait d'un contrat entre deux parties, un exemplaire en avait certainement été rédigé pour être conservé par la communauté musulmane elle-même.

On voit qu'un tel document s'est trouvé originellement copié en au moins trois exemplaires, dont seules les archives "d'Etat" ont conservé la trace. A des nuances près, il est évident que chacune de ces transcriptions contemporaines présente pour nous sensiblement le même intérêt, et que ce n'est pas parce que l'exemplaire conservé par l'*aljama* ou communauté rurale locale n'existe plus que nous devons nous abstenir d'étudier l'une des deux autres transcriptions pour éclairer la réalité de la société rurale musulmane. Bien sûr, la date du document nous empêche de l'utiliser sans autre forme de procès pour remonter directement à la situation antérieure à la Reconquête. Il est cependant certain que les institutions fiscales évoquées dans ce texte, dans la mesure où elles ne sont pas apparues à l'époque chrétienne, mais sont de toute évidence d'origine musulmane, méritent d'être prises en considération car elles reflètent probablement des faits déjà existants avant le milieu du XIIIe siècle.

C'est le cas en particulier des modalités spécifiques du système d'impo-sition, qui repose pour une grande partie sur l'existance d'une unité de mesure de la valeur des terres appelée *alfaba*, qui sert au calcul du principal impôt foncier dit quant à lui *almagram*. Chronologiquement, ces termes d'origine arabe nous font remonter d'emblée de trois quarts de siècle, à l'époque de la conquête du Sud-Est péninsulaire, et plus

[32] M. T. Ferrer i Mallol, "La carta de població dels sarraïns de la Vall d'Aiora (1328)", *Sharq al-Andalus*, 3, Alicante, 1986, pp. 81-94.

concrètement au *Repartiento* de Murcie, dont les rédacteurs, en utilisant les mêmes termes, disent expressément s'être servi des registres fiscaux musulmans pour établir leur propre évaluation de la valeur des terres[33]. Et il est bien évident que pour débrouiller le complexe écheveau des institutions fiscales musulmanes, et en reconstituer le système, il serait tout à fait dommage de ne pas se servir de l'ensemble de la documentation à notre disposition, y compris des documents tardifs tels que celui-ci.

Il n'entre pas dans les limites de cette brève présentation de poursuivre plus loin une étude qui porterait non pas sur les documents eux-mêmes, mais sur les réalités sociales, administratives, économiques de tradition musulmane dans la péninsule ibérique. Il me suffisait d'essayer de mettre en évidence l'intérêt que peut offrir la grande richesse documentaire de l'époque chrétienne pour reconstruire certains aspects de cette tradition. Il est à peine besoin d'ajouter que les données obtenues ne seront que très fragmentaires, et qu'il sera nécessaire d'en critiquer la transmission, de les situer dans leurs contexte, de les comparer éventuellement avec les indications qu'auront pu fournir. Mais ils auront au moins le mérite d'exister, et de nous apporter un éclairage partiel sur des institutions et des faits sociaux que nous dissimule la pauvreté de la documentation d'archives remontant à l'époque musulmane.

---

(33) J. Torres Fontes, *Repartimiento de la huerta y campo de Murcia en el siglo XIII*, Murcie, 1971, pp. 53-61.

# Axe III

# Les Sciences

# Otras tres recetas médicas mudéjares en los manuscritos árabes de Ocaña (Toledo)

**Joaquina ALBARRACIN NAVARRO**
Universidad de Granada

Estas tres recetas médicas mudéjares de los siglos XIV al XV, posiblemente copias de otras más antiguas, que vamos a estudiar, debieron ser posteriormente usadas por los moriscos y seguro viajaron con ellos cuando salieron de la Península Ibérica; ya con los que se fueron por Francia, vía Venecia, para llegar a Turquía y de allí a Oriente Medio[1] o con los que se fueron al Norte deAfrica cuyos descendientes todavía se encuentran en Marruecos[2] Africa cuyos descendientes todavía se encuentran en Marruecos, Argelia, Túnez, y en menor cantidad a otros países.

Las tres se encuentran en el llamado por nosotros "Misceláneo de Salomón" porque la mayoría de los temas que aparecen en este manuscrito en árabe se refieren, en forma diversa, a Salomón que ya no es solamente el rey bíblico sino en el Islam tiene categoría de profeta, naturalmente el más sabio de todos los hombres "El Misceláneo de Salomón" forma parte de un lote de nueve libros unos en árabe, otros en romance castellano-toledano, otros bilíngües y en aljamiado[3]

---

[1] A. Temimi. Lettre du Sultan ottoman Ahmed 1er au Doge de Venise en 1614 au sujet des morisques. *Revue d'Hsitoire Megrebine* n° 7-8.

A. Temimi. Le gouvernement ottoman face au problème morisque. *Revue d'Hsitoire Magrebine*, n° 23-24.

[2] G. Gozalbes Busto. Al-Mandari el granadino, fundador de Tetuán. Granada 1988.

[3] Juan Martínez Ruíz y Joaquina Albarracín Navarro. Libros árabes, aljamiado-mudéjares y bilíngües descubiertos en Ocaña (Toledo) en 1969. *Revista de Filología Española*. LV (1972) pp. 63-64.

Volvamos al "Misceláneo de Salomón", desde el folio I al 30r[4] es un tema en que la medicina se ayuda con la farmacopea y la magis para curar 72 enfermedades. Siguen materias muy diversas como en los folios 69r. y 69v. aparecen los pronósticos de los truenos según las fases de la luna y del mes, que me han permitido encontrar reminiscencias del poema didáctico titulado 'Uryuza fi-da-lid al-ra'ad' "poema sobre el presagio del trueno" del ocultista Ibn al-Riyal al-Saybani al-Andalusi, astrólogo de la corte zirí de Ifriqiya, de la primera mitad del siglo XI.

Del mismo Manuscrito, hemos publicado glosas aljamiadas de fármacos y curaciones[5], un recetario de sahumerios en aljamiado, ensalmos curativos. Una receta para curar el flato[6]. Pero todavía queda un valioso relativo a la Medicina. Ahi están entre el material inédito, las tres recetas que sirven para curar: A. fol. 54r. 3-9.

Texto en árabe

باب لوجع الاسنان

4 تكتب هذا الخواتم يوم الخميس ويوم الاثنين وتعلقها على الخد الذي

5 يشتكي فيه الوجع فانه يبرى باذن الله ارقيك يا وجع بالله والله يبريك

6 ويشفيك من كل داء يوذيك اوليك بالتوراة موسى والانجيل عيسى وزبور داود

7 وفرقان محمد صلى الله عليه وسلم وشرف وكرم [illegible]

8 [illegible]

9 [illegible]

Traducción

F. 54r.[3] ... Capítulo para curar el dolor de dientes.[4] Escribirás estos sellos, el jueves y el lunes; los colocarás en la mejilla[5] del que está aquejado por el dolor y, ciertamente curará con el permiso de Allāh.

---

(4) Libro manuscrito acéfalo y ápodo, consta de 71 folios, formato 210x150ctms. esobre papel de algodón.

(5) Juan Martínez Ruíz. Un nuevo texto aljamiado: el recetario de sahumerios en un manuscritos árabes de Ocaña. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. XXX (1974) pp. 409-455.

Te conjuro ¡Oh dolor!, por Alläh te curará[6] y te sanará de todo daño, te lo explusará por tu proximidad a la Torá de Moisés, al Evangelio de Jesús, a los Salmos de Da-[7] vid a al Corán de Mahoma, la bendición de Allah sea sobre él y la paz, gloria y honor, signos con anteojos alternando[8] con otros ilegibles y palabras[9] ilegibles. Después, se terminó.

B. fol. 54r. 9-12.

Texto en árabe

باب ليزيل وجع الضراس

10 المثقوب ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم

استوى على العرش الى قوله ان رحمة الله قريب من المحسنين تستعمل نشرة

وكتابا يعلق على صاحب الشكاية يبرى تمت

Traducción

F. 54r... [9] Capítulo para curar el dolor de una muela[10] picada o con caries. "Realmente vuestro Señor es Allah que ha creado los cielos y la tierra en seis días. A continuación[11] se colocó en el trono..." hasta donde dice "La misericordia de Alläh está próxima a los justos". Usarás un ensalmo[12] y un escrito, lo pondrás sobre el aquejado de la dolencia. Se curará. Se terminó.

---

[6] Joaquina Albarracin Navarro. Una receta mudéjar en los manuscritos árabes de Ocaña (Toledo). *Revista de Dialectología y Tradiciones populares* XLIII (1988°. pp. 27-37.

[7] Fransisco Girón Irueste. "Los médicos mozárabes y el proceso de constitución de la medicna árabe en al-Andalus. *Actas del V Congreso Español de Historia de la Medicina*. (Madrid. 1977). vol. II.

[8] Ullmann. Die Medicin im Islam. Leiden 1970.

[9] El texto del Corán, según la edición El Corán. Introducción, traducción y notas de uan Vernet (Planeta: Barcelona, 1986²).

[10] Estudios recientes de Ana Labarta. "Supersticiones moriscas", Awraq num. 5-6 (1982-83), pp. 161-190. D.G. Gifford, "Magical Pattern: The Place of Verbeination in Celestina", Madieval and Renaissance studies on Spain and Portugal in honour of P.E. Russell (Oxford, 1981), pp. 30-37.

[11] Joaquina Albarracín Navarro y Juan Martínez Ruíz. Medicina, farmacopea y magia en el "Misceláneo de Salomón", texto árabe, glosas aljamiadas, traducción, estudio y glosario (Granada: Universidad de Granada, Diputación Provincial, 1987).

[12] Juan Martínez Ruíz. La magia y aliteración en "La Celestina" y en la tradición mudéjar de Ocaña (Toledo). Homenaje al Profesor Doctor Antonio Gallego Morell. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Granada, t. II. Granada 1989, pp. 359-373.

C. fol. 54r. 12-16.

Texto en árabe

باب لوجع

الضرس بسم الله الرحمن الرحيم بسم الله وبالله وبحول الله وبكلماته اسكن باذن الله

فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم وتقول في الايمان سبع مرة يد الله فوق

[15] ايديهم فمن نكث فانما ينكث على نفسه ومن اوفى بما عهد عليه الله

فسيؤتيه اجرا عظيما اسكن يا وجع سكنتك بالذي خلق الليل والنهار تمت

Traducción

F. 54r. [12]... Capítulo para curar el dolor[13] de muelas. "En el nombre de Allāh, por Allāh, por las fuerzas de Allāh y por sus palabras, se aliviará, con el permiso de Allāh[14]. "Os recharzará Allāh porque El es quien escucha, el Sabio". Dirás diariamente siete veces : "La mano de Allāh está encima de[15] las manos de ellos. Quien viola un pacto, ciertamente lo rompe en contra suya, y quien es fiel a lo que juró ante Allāh[16] recibirá una enorme recompensa". Cálmate ¡oh dolor! , Te calmarás por El que creó la noche y el día ". Se acabó.

ELEMENTOS para curar el mal, que se encuentran en las tres recetas.

Ya vimos en la recetas para curar el flato tenía tres partes :

1°) El poder de la palabra de Allāh.

2°) Uso de vegetales con propiedades curativas.

3°) Encantamientos.

---

(13) Existe otra clase de sellos, entre ellos el más excelso, dentro de la magia, es el sello de Salomón. Joaquina Albarracín Navarro, "El sello de Salomón en uno de los manuscritos árabes inéditos de Ocaña (Toledo)". Actas del I Congreso Internacional "Encuentro de las Tres Culturas". (Toledo, 3-7 octubre 1982) (Toledo, 1983), pp.105-113.

(14) El nombre de *Dios* en los manustritos de Ocña siempre es *Allah*, incluso en los que están escritos en castellano-toledano, siempre se escribe *Alah*. Respetamos esta costumbre de los mudéjares. Solamente aparecerá *Dios* en la traducción del Corán hecha por J. Vernet.

(15) Diccionario de la Real Academia Española 1972.

(16)

En las tres que estamos estudiando solamente se usan dos elementos fundamentales :

1°) El poder de la palabra de Allāh.

2°) Encantamientos.

El procedimiento para curar el flato y en la otras tres recetas, está basado en la Medicina del Profeta.

Ullmann en el capítulo IV, subraya la importancia que tuvo el uso de esta medicina durante los siglos XII, XIII, y XIV entre los musulmanes.

Con anterioridad, la práctica de la medicina helenística había sido muy estimada , al ir decayendo a finales del siglo XI, se consolida el uso de la medicina de Galeno procedente de las esferas ortodoxas islámicas, cristalizando en la llamada, "medicina profética o del Profeta" tibb al-nabawī, tibb al-nabī.

Según la tradición, Mahoma había sido un gran conocedor de la medicina, esta noticia, por desgracia, procede de unos fragmentos de hadices falsos. En realidad, esta medicina tenía sus antecedentes en la que usaban los beduínos, habitantes de Arabia, basada en la superstición entre los musulmanes, porque su sentido religioso confiaba en la autoridad del Profeta. Solamente Ibn Jaldūn vio con claridad, que la medicina del profeta procedía de unas prácticas beduínas y que no se basaban en una revelación divina, ni en leyes respaldadas por la religión.

Existen testimonios escritos sobre la práctica de esta medicina, algunos forman voluminosos libros, donde está codificada la medicina del profeta. Ahora bien, sus autores no eran médicos sino tradicionistas, juristas e historiadores. Para no extendernos demasiado, citaremos unos ejemplos sobre el contenido de esos libros como Kitab al-tibb alnabawi 'alá ra'y al-ahl al-bayt. 'Libro de medicina del profeta según la opinión de los seguidores del Profeta'. Es una recopilación de los escritos de Yabir, entre otros temas se encuentra una anatomia del cerebro.

Para profundizar más en el uso de esta medicina no puedo por menos que citar a Ibn al-Yawzī (m.597/1200), conocido polígrafo que sobresalió en historia, Corán y ciencia de la tradición. Aunque no era médico escribió kitab luqat al-marafī fī l-tibb, muy influído por la medicina popular. Lo mismo introducía literatura, tradiciones religiosas, como prácticas de magia

popular. En la introducción de este libro recomienda su autor a los de su generación y aún los más jóvenes que estudiasen medicina. En los 70 capítulos de la obra aparecen reflexiones sobre la naturaleza humana, indumentaria, alimentos, sobre el sueño, el despertar, el coíto, el puerperio, consejos sobre higiene, patología y terapia; remedios, sangrías, conjuros y amuletos, mal de ojo, venenos... como vemos es un misceláneo, como tantos otros, perteneciente a la cultura islámica.

Vamos a examinar los dos elementos que se usan en estas tres recetas.

**Receta A.** El poder de la palabra de Allāh en el Corán.

Allāh te curará y te sanará de todo daño, te lo expulsará por tu proximidad a la Torá de Moisés, al Evangelio de Jesús, a los Salmos de David y al Corán de Mahoma.

**Torá:** III.2, 44, 58, 87. V. 47, 48, 50, 70, 72, 110. VII. 156. IX. 112. XLVIII, 29. LXI, 6. LXII,5.

**Moisés :** II, 51, 57, 63, 86, 102, 130. III, 78. V,23. VI,91. VII, 102, 125, 138, 139, 149, 154. X, 78, 80, 8L, 84, 88. XIV, 6, 8. XVIII, 59, 65. XX, 63, 88, 93. XXII, 43. XXVI, 42, 44. XXVII, 7. XXVIII, 14, 17, 29, 36, 37, 48. XXIX, 38. XL, 28. LXI, 5...

Evangelio : III, 58. V, 51. XLVIII, 29. VII, 156. IX, 112...

**Jesús :** II, 254. III, 4O, 45. IV, 169. V, 114. XIX, 35. XLIII, 63. LXI, 6, 14...

**Salmos :** IV, 161. XVII, 57. XXI, 105.

**David :** II, 252, IV, 161. V, 82. VI, 84. XVII, 57. XXI, 79, XXVII, 15, 16...

**Corán :** II, 181. V, 101. VI, 19. VII, 203. X, 38. XXV, 34...

**Mahoma :** III, 138. XXXIII, 40. XLVIII, 29...

**Receta B.** El poder de la palabra de Allāh en el Corán.

Realmente vuestro Señor es Allāh, que ha creado los cielos y la tierra en seis días, a continuación se colocó en el trono... hasta donde dice : La misericordia de Allāh está próxima a los justos.

Estos versículos corresponden a la azora VII, 52, 53 y 54

٥٢ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ
ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِي ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ
وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ٥٣
ٱدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ٥٤ وَلَا تُفْسِدُوا فِي ٱلْأَرْضِ
بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ

**Traducción de Juan Vernet**

52. Realmente, vuestro Señor es Dios, que ha creado los cielos y la tierra en seis días. A continuación se colocó en el trono. El hace que la noche cubra al día que la persigue rápidamente : el Sol, la Luna y los astros están sometidos a su mandato. ¿No le Pertenecen la creación y el mando ?. ¡Bendito sea Dios, Señor de los mundos!

53. ¡Rogad a vuestro Señor humildemente, en secreto! El no ama a los transgresores.

54. No extendáis la corrupción por la tierra, después de su reforma. Invocadle con temor y deseo de obtener su perdón ! La misericordia de Dios está próxima a los justos.

**Receta C.** El poder de la palabra de Allah en el Corán.

Después de una invocación a Allah para aliviar el dolor se recita un fragmento de la azora II, 131.

II, 131.

١٣١ ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ
ٱهْتَدَوا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ﴾ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ

**Traducción de Juan Vernet.**

II, 131. Os rechazará. Allah porque El es quien escucha, el Sabio.

También se dirá diariamente siete veces : la azora XLVIII, 10

١٠ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ
أَيْدِيهِمْ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيْهِ
ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا

**Traducción de Juan Vernet.**

XLVIII, 10 ... La mano de Dios está encima de sus manos. Quien viola el pacto, cierto, lo rompe en contra suya ; quien es fiel a aquello que ha pactado con Dios, recibirá una enorme recompensa.

**ENCANTAMIENTOS.** Según al D.R.A.E[15] , el encantamiento es la acción o efecto de encantar, o sea, obrar maravillas por medio de fórmulas y palabras mágicas, ejerciendo un poder preternatural sobre cosas según la creencia del vulgo.

Los hemos visto en los ensalmos y curaciones mágicas que aparecen en el "Misceláneo de Salomón" para curar enfermedades graves por lo tanto abundan estos encantamientos provistos de todo tipo de elementos como palabras mágicas, estrellas de 5 y 6 puntas, escritura pseudocúfica, signos o letras con "anteojos" y sellos.

Las tres recetas que nos ocupan los elementos para curar son más simples, posiblemente porque la dolencia no se considere mortal. No obstante, se utilizan tres elementos

1°) Uso de los sellos.

2°) El tiempo que se necesita para aplicar el remedio.

3°) Palabras ilegibles que entranan un sentido oculto para fortalecer y acelerar el proceso de curación.

**EL SELLO,** jatim. Aparece solamente en la receta A. y está formado con signos o rayas cruzadas rematadas con "anteojos" y otros como especie de garabatos.

**EL TIEMPO.** En la receta A. dice ; "Escribirás estos sellos, el jueves y el lunes". En cualquier día de la semana o sin el orden establecido estos sellos no servirán para nada.

---

(15) Diccionarion de la Real Academia Española, 1972.

**PALABRAS ILEGIBLES.** En la misma receta A. encontramos las palabras 'tsl btt sl tt ' s ' mskl khl

htt h mt h

las letras más repetidas van formando sílabas imposibles de leer para los no iniciados, ya que no aparecen vocales, pero posiblemente encierran una cadencia muy parecida a la aliteración usada en la magia, dentro de cualquier otra creencia o país.

En conclusión. Estas tres recetas médicas para curar dolor de dientes, muelas y una meula con caries, nos prueban una vez más el uso de la Medicina del Profeta : aleyas de la azoras VII, II, y XLVIII. Fórmulas de encantamiento con los sellos y letras ilegibles. Todavía el manuscrito en árabe "Misceláneo de Salomón" nos reserva una serie de recetas que irán saliendo para corroborar la persistencia del uso de la Medicina del Profeta entre los mudéjares de Ocaña (Toledo) durante los siglos XIV y XV aunque algunos fragmentos sean copia de escritos anteriores

# Teoría y práctica de la cirugía de Abulcasis en la Córdoba califal. Su influencia en Europa

**Antonio ARJONA CASTRO***
Universidad de Séville

En 1978 el Professor Juan Vernet en el prólogo de su obra La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente escribía: "Este libro pretende ser un inventario de lo que la cultura debe a los árabes españoles. Y conste de entrada que al emplear la palabra árabe no me refiero a ninguna etnia o religión sino a lengua utilizada por árabes, persas, turcos, judíos y españoles durante la Edad Media y que sirvió de vehículo para la transmisión de los más diversos saberes de la antigüedad-clásica u oriental-al mundo del Islam. Reelaborados por éste e incrementada de modo decisivo con nuevas aportaciones, pasaron a la cristiandad por medio de traducciones del árabe al latín y al romance y dieron origen al majestuoso despliegue científico del Renacimiento"[1]. Hoy yo suscribo lo escrito y trato en mi ponencia de corroborar como la Cirugía que se practicaba y enseñaba en la Córdoba califal, era de una alta calidad científica y como este arte quirúrgico pasó a Europa. Esta influencia la voy a concretar exclusivamente en la Cirugía de Abulcasis.

Veamos en primer lugar un breve resumen biográfico del cirujano Abulcasis.

---

* La présente communication a été lue par l'épouse de feu le Dr Antonio Arjona Castro, qui a ainsi tenu à honorer l'engagement de son époux, décédé peu avant la célébration du colloque.
(1) Juan Vernet, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, 1978, p.7.

## I. Abulcasis, su vida y su obra como cirujano

Considerado por su nisba como natural de Madinat al-Zahra' y famoso como cirujano debido a la gran difusión de su obra al-Tasrif, no obstante, los historiadores árabes aportan pocos datos sobre su vida. La única noticia sobre Abulcasis nos la da Ibn Baskuwal, de quien la tomó el historiador al-Dabbi (m. 1203) el cual aporta lo siguiente: "Jalaf ben 'Abbas al-Zahrawi, su kunya Abul-Qasim, era de la gente de mérito en religión y ciencia y, sobre todo, en la ciencia médica en la cual escribió la famosa obra de gran valor titulada Kitab al-Tasrif liman 'Aziya' an al-Ta'alif".

Sobre él decía Abu Muhammad 'Ali ben (Hazm) : Ciertamente no se escribió en el campo de la teoría ni de la práctica de la medicina otra igual que le sobrepase en exactitud y en integridad. Murió en al-Andalus después del año 400 (= 25 Agosto 1009-25 Agosto 1010)[2]. Estos son los lacónicos datos que tenemos sobre el célebre médico nacido en Madinat al-Zahra'. El historiador de la medina Ibn Abi Usaybi'a en su obra "Uyun al-anba fi tabaqat al-'Atiba" dice : "Era un médico experto en los medicamentos simples y compuestos y en el tratamiento de las enfermedades. Escribió obras célebres en medicina y la mejor de todas llamada al-Zahrawi (sic). También escribió Jalaf ben 'Abbas al-Zahrawi el libro titulado "Al-Tasrif liman áyiza 'an al-Ta'alif". Esta obra es la más grande y célebre de sus obras y la más completa sobre su pensamiento[3].

Nadie, pues, aporta dato alguno sobre la fecha de su nacimiento.

No obstante, el escritor de origen granadino León el Africano afirmaba que fue médico de Al-Mansur ibn Abi-Amir (m. 1002) y que murió en el 404 de la Hégira (1013-1014)[4]. No obstante, tampoco dice nada de la fecha de su nacimiento, aunque sí sobre la edad que tenía al morir. Textualmente escribe: "De Ezaharagui Médico. **Ezaharagui** fuit medicus **Mansori**, Cordubae Consiliarij & proximus Rasis, qui composuit Librum sicut **Canon** Avicennae i arte Medicinae, utilisimum quidem : quo etiam adhuc Maumedani Medici utuntur. Vixit **autem annos centum unum.** Qui obijt anno **Belli Cordubae**, de Elhegira anno quadrin-gentesimo quarto".

---

(2) Al-Dabbi : *Bugyat al-Multamios fi Tarij riyal Ahl al-Andalus*. Edic. F. Codera y J. Ribera; Madrid 1884, 5. I, 271-2.
(3) Ibn Abi Usaybi'a : *'Uyun al-'anba fi tabaqat al-'Atiba*. Edic. Argel, 1958, 54-55.
(4) Leóne Africanus : *De Viris quibusdam illustribus apud Arabes* (de J. H. Hottinger, Bibliothecarius quadripartitus, Zurich, 1664, 256). Citado por M.S. Spink and G.L. Lewis, Abulcasis, On Surgery and Instruments, London, 1973, VIII.

Esto quiere decir, que para morir con 101 años, Abulcasis tendría que haber nacido 20 años antes de la fundación de Madinat al-Zahra en 936, dado que, lleva la nisba al-Zahrawi, a no ser que dicho gentilicio no se refiera a dicha ciudad califal. Por otro lado se ha discutido mucho la frase que sobre Albucasis escribió Ibn Hazm (y que antes recogimos de Dabbi) que fue en cierto modo con-temporáneo suyo; para algunos parece como si quisiera decir que todavía vivía cuando Ibn Hazm se refería a Abulcasis, mientras que para otros no parece decir tal cosa[5]. Para ello voy a estudiar varios aspectos de la cirugía de Abulcasis :

I. La utilización del cauterio según las indicaciones del gran médico cordobés **Abu-l-Qasim al-Zahrawi** en su enciclopedia médico-qirúrgica **Kitab al-Tasrif liman 'Ajiza 'an al-ta'alif**[6]. **También aporto como novedad, según el relato de Ibn Hayyan** transmitido por Ibn 'Idari al-Marrakusi, **un caso práctico del uso del cauterio en la Córdoba califal en la persona del hayib Ibn Abi 'Amir al-Mansur; para aliviar los intensos dolores que soportaba a consecuencia de la Gota que padecía.**

El tratamiento por puntas de fuego era una prática muy extendida por el mundo primitivo : el empleo de la revulsión por *cauterización* es común a las medicinas aracaïcas de todos los tiempos.

Se discute todavía el sentido de la cauterización o la escarificación en un punto alejado, u opuesto, del órgano afecto. ¿Se trata de lograr un efecto de revulsivo o depletivo a distancia? ¿Se trata más bien de alejar la atención del paciente provocándole un dolor más fuerte que el que sentía en la región dolorida?. Para Charles Coury y Laurence Girod[7] es difícil escoger entre las dos explicaciones. Creo que hoy a la luz de la medicina moderna la explicación, como ahora después veremos, viene por los mecanismos fisiológicos de las vías del dolor y de la Acupuntura.

El uso del cauterio, bien en las heridas y en otras afecciones, pasó a la Cristiandad junto con otros importantes avances de la Cirugía de Abulcasis. No obstante el abuso del cauterio duró hasta que Ambrosio Paré logró suprimirla. Numerosos médicos europeos de la Baja Edad Media, como ahora después veremos, y del Renacimiento lo utilizaron, llegando hasta oriente; allí Sharaf al-Din reelaboró la obra de Abulcasis dedicando su obra a Mehmet II[8].

---

[5] Sobre esta disquisición cf. Hamarneh y G. Sonnedecker op. cit. 19.

[6] De la CIRUGIA : Libro I (Sobre el cauterio) y Libro II, capítulo 85, texto árabe editado por Martin S. Spink and G.L. Lewis *Albucasis. On Sugery and instruments*, London, 1973

[7] Ch. Coury y L. Girod : *La Medicina de los actuales pueblos primitivos* en Historia Universal de la Medicina dirigida por P. Lain Entralgo, Barcelona, 1971, I, p. 48.

[8] Cf. Juan Vernet Ginés, *La Cultura hispanoárabe*, edic. cit., 162.

El uso práctico del cauterio en la Córdoba califal : Tratamiento con cauterio de Ibn 'Abi Al-Mansur para aliviar sus intensos dolores producidos por la Gota.

Curiosamente hemos podido hallar un testimonio histórico, de la mano de Ibn Hayyan(9), del uso del cauterio en la Córdoba califal, en la misma persona del dictador Ibn Abi al-Mansur.

Hace unos años en 1980(10) publiqué una noticia inédita de la afección que padeció gran parte de su vida el caudillo Abu Amir Muhammad ibn Abi 'Amir el conocido por "Almanzor" (al-Mansur bi-llah = "el victorioso por Allah") y que es probable le causara la muerte.

Se trataba de una Gota que le producía intensos dolores articulares que le impedían el sueño. Los datos que extraíamos al traducir una página no traducida del texto árabe al-Bayan al-Mugrib de Ibn 'Idari al-Marrakusi, textualmente dice : "En el año 392 de la Hégira muere al-Mansur ibn 'Abi 'Amir la vela del ramadán al-Mu'azzam, (es decir la noche del 10 de agosto del año 1002) a la edad de 65 años". "El día de su muerte estaban con él sus hijos 'Abd al-Malik y 'Abd al-Rahman al-Nasir. Había estado en el gobierno, desde que accedió al cargo de hayib hasta que murió 25 años y cuarenta y cuatro días"(11).

Después prosigue escribiendo Ibn 'Idari : "Los ejércitos de las marcas se aproximaban también a esta cifra (25.000)". "Realizó cincuenta y siete expediciones en persona y en la mayoría de ellas le afligió la enfermedad de la Gota ('illat al-Niqris) ¡Dios enaltecido sea, salve a él y a nosotros!"(12).

La gota es una importante enfermedad metabólica que afecta frecuentemente a los varones, robustos, buenos comedores y bebedores y tiende a desaparecer con la involución sexual en los varones; mientras que en el sexo femenino ocurre lo contrario: aparece, aunque con muy poca frecuencia después del climaterio, siendo conocido desde Hipócrates que es rara enfermedad en ellas.

---

(9) Apud Ibn 'Idari al-Bayan al-Mugrib. II, texto árabe editado por GS Colin y E. Lévi-Provençal. Leiden 1951, pp. 200-201. Texto que no estaba en el ms A editado por R. Dozy y por tanto que no tradujo E. Fagnan.

(10) A. Arjona Castro : *La artritis gotosa que padeció Almanzor en los últimos años de su vida, como posible causa de su muerte*. REVISTA "CORDUBA", N° 8, 1980. pp. 49 al 55.

(11) Ibn 'Idari al-Marrakusi, al-Bayan al-Mugrib, II, edic. E. Lévi-Provençal y G.S. Colin. Leyden 1951, p. 301 del texto árabe (f° 321 del ms B).

(12) Véase el texto árabe de al-Bayan al-Mugrib en el apéndice n° 1.

La "gota" poliarticular es debida a la infiltración de cristales de ácido úrico en los tejidos de las articulaciones de pies y manos, infiltraciones que dan lugar a fenómenos inflamatorios típicos muy dolorosos, siendo clásica la forma denominada podagra que afecta en forma de "ataque" al dedo gordo del pie que se pone tumefacto, rojo y extraordinariamente doloroso. En la gota crónica los tofos se pueden palpar en las orejas, en el tendón de Aquiles y en las articulaciones. Afecta al tejido conjuntivo (vainas y tendones) y al muscular de las articulaciones. También se puede afectar el riñón, perturbando sus funciones metabólicas o produciendo cálculos por lo que son frecuentes las infecciones urinarias.

En la Córdoba de Almanzor era frecuente la Gota, por la alimentación rica en carnes rojas de animales de caza mayor y menor, muy ricas en nucleoproteidos y por el consumo de vinos generosos ricos en levaduras (purinas). Esto lo conocemos por los tratados de la Hisba[13] y otros testimonios históricos.

Estos accesos artríticos los tenía el caudillo Almanzor pues nos dice textualmente Ibn 'Idari: "Contó Shu'ala lo siguiente: "Dije a al-Mansur en una de sus largas noches de insomnio, mi señor, su cuerpo está necesitado más que nunca del sueño y debe saber que se le removió el insomnio de la enfermedad del nervio ('illat al-'asaba)". Entonces al-Mansur me contestó: "Oh Shu'ala, el rey (**al-malik**) no duerme cuando duermen sus súbditos y si me vence el sueño en una de las habitaciones de esta enorme ciudad, duermo con un ojo abierto y otro cerrado¡"[14].

No sabemos si el "'**asab**" "el nervio" son los nervios en sentido popular o los tendones de su sistema articular. Los médicos medievales y posteriores confundían los tendones con los nervios, pues la función de éstos no sería conocida hasta el siglo XIX.

Está claro que la causa del insomnio eran ataques de artrítis gotosa que le producían intensos dolores nocturnos. Precisamente para aliviar estos dolores eran las sesiones de "cauteriopuncíón" que según Ibn 'Idari le aplicaban. Noticia que conocemos a través de Ibn Hayyan según nos relata el mismo texto de al-Bayan al-Mugrib. Dice Ibn Hayyan que al-Mansur no apartaba la vista cuando le aplicaban el aparato del cauterio sobre sus manos y pies en la almunia de la Perla (al-La'ula')[15].

---

[13] Sobre los tratados de la Hisba cf. R. Arié. *La España musulmana (siglos VIII-XV)*. Barcelona 1982, nota 75 (pág. 475).

[14] Ibn 'Idari, op. cit., edic. cit., p. 298.

[15] El texto árabe lo reproduzco en el Apéndice nº 1. Líneas 1 al 6. Refiere Ibn Hayyan que cuando al-Mansur preparaba una importante expedición los dolores no le dejaban dormir : "el médico" le =

El significado de estas aplicaciones que "el médico" según Ibn Hayyan aplicaba a al-Mansur billah tiene sentido si vemos el método y los objetivos que seguía el famoso médico abu-l-Qasim al-Zahrawi, el Albucasis de los latinos, en su famosa Kitab al-tasrif[16]. Dice en el capítulo XLIV "Sobre cauterizaciones en la Gota y en los dolores articulares" : "Cuando hay dolores articulares a causa de los humores fríos que invaden a cualquiera de los miembros del cuerpo y cuando estos dolores son en los pies, a esto llaman usualmente los médicos Gota (al-Niqris)". "Y cuando en la Gota producida por los humores fríos, con los tratamientos que mencionamos en esta sección, los dolores persisten ciertamente el cauterio los hace desaparecer". "La cauterización se hace después de purgar al enfermo, en unos puntos alrededor de las articulaciones de los pies, siendo el punto para el cauterio de un tamaño medio de una aceituna y con la figura que se reproduce".

"Seguidamente se punteará sobre el lado del pie en varios sitios. Esto hará subir los dolores hacia las rodillas y otras articulaciones, entonces se harán cauterizaciones en varios puntos de las rodillas, tres o cuatro en cada lado de la rodilla con el mismo botón del cauterio". "Si hace falta más se podrá hacer sin profundizar más sino sólo en el espesor de la piel y se punteará en ella". "Para aliviar los dolores hasta las caderas e incluso la espalda se hará lo que recomiendo en el capítulo correspondiente". "Si los dolores son en las manos solamente se punteará con el cauterio sobre cada articulación del codo penetrando en una doble línea alrededor de ellos".

"Si permanece el dolor en los dedos se punteará en cada articulación con un punto de cauterio sobre el metacarpo". "Si después de varios días suben los dolores hacia los codos y hasta los hombros se cauterizará en cada lado de ambos". "El enfermo no dejará de llevar un buen régimen de vida y tomará los medicamentos". "Si su régimen de vida es bueno y vacía las flemas será curado junto con este cauterio si Dios quiere"[17].

Vemos pues que el cauterio no era utilizado para estimular la cicatrización de las fístulas sino para producir sedación del dolor como se ha hecho desde tiempos pasados con la acupuntura. La diferencia entre este método terapéutico chino y la cauterización-puntura está en que aquella

---

= aplicaba la punta del cauterio en los pies y manos, encontrando alivio de sus dolores con este tratamiento. Refiere que a veces el cauterio cortaba la carne y olía a carne quemada. Señala también que al-Mansur aguantaba pacientemente las sesiones sin pronunciar palabra.

(16) Albulcasis, On Surgery and Instruments. A definitive edition of arabic texte with translation and commentary by M.S. Sponk and G.L. Lewis, London, 1973, p. 131 del texto árabe.

(17) Ibid.

utiliza agujas y este último una varilla metálica incandescente terminada en oliva, punta o plaquita. Es probable que el mecanismo de acción de ambos métodos terapéuticos para el dolor sea el mismo: estimular la producción de las *endorfinas* y de las *encefalinas* al producir corrientes eléctricas al actuar sobre los receptores de la piel.

En 1973 se descubrió la acción de las *endorfinas*, unas sustancias producidas por el cerebro que poseen una estructura molecular análoga a la morfina, el famoso alcaloide del opio. Los investigadores hallaron que las endorfinas se fijaban en ciertos receptores naturales que se encuentran prácticamente en todas las zonas del cerebro no cortical y médula. Estas sutancias se liberan ante un estímulo doloroso o de estrés.

Los antiguos griegos, para mitigar un dolor, utilizaban el método de producir otro; empleaban para esto al pez torpedo, un animal de casi un metro de largo que posee a cada lado de la cabeza un órgano eléctrico, cuyas descargas paralizan a sus presas y son capaces de derribar a un hombre. La primera descarga se aplicaba sobre un esclavo y la segunda, mucho más débil sobre el amo, a quien se le quería mitigar el dolor. Del mismo modo piensan algunos especialistas que las agujas de la acupuntura pueden servir justamente para mitigar otro dolor que se pretende quitar. Nosotros pensamos que con el punteador del cauterio, Albucasis y los médicos de la época mitigaban el dolor produciendo otro.

La clave está en los péptidos, cuyos primeros precursores en su descubrimiento fueron en 1931 los neurofisólogos Von Euler y Gaddum, encontrados en el cerebro no cortical y en la médula, como antes hemos dicho, que parecen constituir la clave de la transmisión del dolor: las endorfinas localizadas en el hipotálamo e hipófisis y las encefalinas; las primeras actuarían como neurohormonas y las segundas como neurotransmisores.

No sabemos exactamente si fue el mismo Albucasis el que aplicó el cauterio a Almanzor, pues el texto árabe sólo habla del médico (al-Tabib), sin especificar quien era el profesional de la medicina que conocía el antiquísimo método del cauterio ya usado por Pablo de Egina[18] tanto en la ciática como en la gota y muchas otras enfermedades.

Es enigmático el desconocimiento que tienen los historiadores, tanto generales como de la Medicina, sobre el gran médico Abu-l-Qasim al-Zahrawi. Tanto Ibn Hayyan como Ibn Yulyul desconocen totalmente al

---

(18) Cf. M.S. Spink and G.L. Lewis, op. cit. pág. 16 (nota a pie de página).

famoso médico cordobés. Sólo Dabbi y posteriormente León el Africano aportan unas breves líneas sobre la biografía de Abulcasis que tan gran fama tendría después entre los médicos europeos de la Edad Media y del Renacimiento[19]. Por eso no debe extrañarnos que Ibn 'Idari que toma los hechos antes descritos de Almanzor de Ibn Hayyan no precise si fue el mismo médico Albucasis quien trató al caudillo 'amirí.

Desconocemos las causas inmediatas de la muerte de Almanzor, aunque es probable que fuera una complicación de su gota, pero no obstante, creemos haber aclarado hoy como era aliviado de sus terribles dolores en sus largas noches de insomnio en la famosa y bruscamente desaparecida ciudad de al-Zahira, cuyos restos tan celosamente guarda el destino.

## II. La Cirugía del Abdomen en el Tashrif de Abulcasis y su difusión a la Europa Bajo Medieval

En la parte dedicada a Cirugía, Abulcasis describe la litotomía, amputa-ciones, operaciones, fístula, hernias, trepananes **e intervenciones abdominales**. Quiero detenerme especialmente en estas últimas y comprobar que los médicos europeos le seguían al pie de la letra, especialmente Teodorico de Lucca, el calabrés Hugo de Longogurgo en su obra **Chirurgia Magna**, Guillermo de Saliceto, Lanfranco de Milano y posteriormente Henri de Mondeville y Guy de Chauliac.

Para comprobar la influencia de la obra de Abulcasis en estos médicos europeos no hay nada más que leer unas páginas de algunos de estos médicos, valga como muestra, la obra **Chirugía** de Guillermo de Saliceto. Veamos la parte del libro II de su obra **Chirurgía**, dedicada la cura de las heridas. Hace una descripción de un *caso clínico de cirugía abdominal* ilustrado por Guillermo[20]: "yo curé cierto soldado de Pavía, llamado Giovanni di Bredella, que se hirió asimismo en el vientre con un cuchillo, saliéndole los intestinos, lesionados en toda su longitud y anchura. Se llamó de inmediato al maestro Ottobono de Pavía, médico de esta ciudad, el cual observando lo acaecido, dijo que el paciente estaba muerto, aunque trató de reducir los intestinos, no le fue posible porque estaban ya tumefactos a causa de la alteración del aire, a la que no estaban habituados, y la herida del vientre angosta. Entonces el mismo maestro Ottobono, con los amigos del paciente, vino a buscarme al Palacio Público, donde yo me encontraba en

(19) A. Arjona Castro: *Albucasis, su vida y su obra como farmacólogo*. Axerquía, 7, 145, 1980.

(20) *Chirurgía*, Libro II, Capítulo 25, edición Mario Tabanelli. Florencia, 1965.

aquel momento, rogándome visitase a este enfermo, y así lo hice. Cuando lo ví mi impresión fue realmente pesimista, pero hice que trajesen en seguida vino caliente, pues no había tiempo de emplear la solución antes mencionada; con el vino caliente mojé bien los intestinos y los lavé; el contenido salía continuamente por lo que dejé de aplicar la loción; acerqué y cosí las partes del intestino con la sutura de los peleteros y puse sobre éste los polvos mencionados, en buena cantidad; los polvos se adhirieron y los labios de la herida se cerraron; como no podía restituir los intestinos a su lugar interior, agrandé la herida del **mirach** convenientemente con el bisturí y así los reduje. Luego junté y cerré las partes del **siphac** y de la carne y piel externas con una sutura única, según el método mencionado. Tras la primera visita, procedí, en el orificio de la herida, que déjé abierta, a la aplicación de yema de huevo, aceite rosado, y un poco de azafrán... después continué la cura, con el referido maestro Ottobono, a fin de lograr la detersión y consolidación de la herida. El paciente vivió largo tiempo y tuvo esposa e hijos". Basta con echar una ojeada al tratamiento que Abulcasis recomienda para las heridas abdominales con salida de intestinos[21] para comprobar que Guillermo de Saliceto sigue literalmente a Abulcasis tanto en la forma de tratar a los intestinos salidos como en la receta de los polvos que en un primer momento el médico italiano no tenía a mano. Incluso el nombre de las cubiertas abdominales (mesenterio=mirad, peritoneo =siphac) conservan su nombre árabe.

Incluso un médico de Flandes occidental, Jean Yperman que vivió en el mismo siglo XIV, sigue igualmente a Abulcasis en su obra **Chirurgia**[22]. No hay más que leer el Libro VII, capítulo X, dedicado a **Sutura de los intestinos** para comprobar la misma influencia del gran cirujano andalusí. Lo mismo ocurre con Henri de Mondeville y con Guy de Chauliac dos ilustres cirujanos franceses del mismo siglo. Este último en la **Chirurgia Magna** cita a Abulcasis numerosas veces junto a Hipócrates, Galeno y otros médicos árabes[23].

La obra de Albucasis seguirá ejerciendo enorme influencia sobre la cirugía de Europa occidental durante casi dos siglos o sea hasta la época de Ambrosie Paré (1590).

---

[21] Cf. APENDICE N° 2.

[22] La última edición es la de M. Tabanelli en lengua italiana. Florencia. 1968.

[23] Cf. Mario Tabanelli: *Cirugía de la baja edad media* en Historia Universal de la Medicina. edic. cit., pp. 313 y ss.

# APENDICE III

Traducción castellana del texto árabe del capítulo (**al-fasal**) ochenta y cinco del LIBRO XXX del TASHRIF, referente a las "Cirugía de la heridas del Abdomen con salida del intestino" de Abu-l-Qasim al-Zahrawi. Texto árabe publicado por autores citados M. Spink y G. Lewis :

## "HERIDAS EN EL ABDOMEN CON SALIDA DEL INTESTINO Y DE COMO SUTURARLOS"

"El desgarro que ocurre en el abdomen puede ser grande, pequeño o de tamaño medio. De un desgarro grande uno o más segmentos de la tripa pueden sobresalir. La reducción de esto y la suturación de la herida podría ser muy difícil. Las aperturas pequeñas también podría ser difícil. Por otra razón: ya que serán difíciles de reducir y si no te das prisa en devolver la tripa a su lugar inmediatamente, ésta se hinchará y se hará más grande, y dificultará la reducción. Por eso el mejor desgarro es el de tamaño medio, ya que la reducción del intestino no será tan difícil como en los otros dos casos".

"Debes saber que la suturación del abdomen debe llevarse a cabo de cuatro maneras o formas. Dos son generales, adecuadas tanto para la sutura del abdomen y para otras heridas del cuerpo. Las otras dos suturas son especiales, y pueden usarse en otras heridas, pero son más adecuadas para heridas abdominales. Yo descubriré cada una por separado con comentarios y explicaciones".

"Comenzaré diciendo que cuando la herida es pequeña y sobresale un pedazo del intestino, esto dificulta su reducción, la dificultad será por dos causas; por la pequeñez de la fisura como ya hemos dicho o por que la tripa se ha inflado a causa de la frialdad del aire. Si lo posterior es la causa, la tripa debe ser calentada fomentándola con una esponja o un paño empapado con agua tibia o agua que ha sido hervida con junco, juncia y espliego, lavando la tripa hasta que la hinchazón baje. Vino astringente también bastará; para bajar la hinchazón esto es mejor que usar sólo agua. Cuando baja la hinchazón lava la tripa con una infusión de malvavisco y malva, con esto la reducción de la tripa se hace fácil; utilizando el menor esfuerzo. Pero si después de este tratamiento aún se hace difícil la reducción abre la herida un poco con el instrumento de abrir hemorroides. El primer método, si es posible, es mejor que la incisión, pero uno puede ser obligado a cortar cuando los otros medios han fallado. Esta es la forma del instrumento (Fig.

158). La parte con curva debe estar afilada; pero no el otro lado; la extremidad delgada no debería ser tan delgada como un escalpelo, sino bastante desafilado; es un instrumento con aspecto de un pequeño palo de polo, como Vd. puede ver. Cuando se abre la herida con el instrumento y se reduce la tripa, es importante devolverla a su forma natural y posición adecuada, si se puede, ya que esto sería mejor. Cuando la herida es grande y en el abdomen bajo, el paciente debería tumbarse de espaldas y sus piernas deben estar más altas que su cabeza, pero si es en la parte superior del abdomen su cabeza y pecho deberían estar más altos que sus partes más bajas. Y de la misma manera si la apertura en un lado del abdomen debería tomar por costumbre poner la parte herida en alto. Proceda de la misma manera en heridas grandes y medianas. Pero en heridas pequeñas coloca al paciente en una posición que te convenga".

"Entonces que tu asistente bajo su dirección, tome la herida en sus manos y una los bordes y los descubra poco a poco para el que está dando los puntos".

"*Ahora esta es la descripción de una sutura general*; es decir, tomáis una o más agujas, dependiendo del tamaño de la herida; entonces dejando la anchura del meñique desde el final de la herida se pasarán unas agujas sin hilo a través de ambos bordes de la piel junto con los bordes del peritoneo, formando cuatro capas; ate un hilo doble varias veces alrededor de la aguja y átelo desde ambos lados para unir los dos bordes de la herida perfectamente".

"Entonces deje la anchura de un dedo y coloque otra aguja y atela con un hilo como hizo en el primer lugar, y continúa haciéndolo con tantas agujas como necesite hasta que haya terminado la herida completa. Las agujas deben ser de anchura media ya que las muy finas cortarían la piel y las gordas la atraviesan con dificultad; por eso deben ser entre finas y gruesas. No se debe colocar las agujas demasiado cerca del borde de la piel para evitar que corte la piel y la herida se abra antes de unirse. Tampoco debe de haber un intervalo muy grande entre los puntos, para facilitar que cicatrice la herida. Luego corta los puntos de las agujas para evitar lastimen al paciente mientras duerma; hágale gonzos de pedazos de tela de lino y cubra las puntas de las agujas en ambos lados y déjelos hasta que cure la herida. Este método de suturar con agujas es más adecuado para heridas pequeñas, ya que una o dos agujas serán bastantes".

"*Ahora la segunda forma de sutura general* es unir los cuatro bordes, los dos de piel y los dos bordes peritoneales, a la misma vez, con una aguja con hilo torcido de mediano grosor. Entonces cuando la aguja haya

penetrado los cuatro bordes devuélvela al lugar donde comenzó, para que el hilo una la herida y forme un punto como cuando se cose bolsos donde se portarían cosas. La distancia entre puntos debería ser de la anchura de un dedo. Todos están familiarizados con este punto. Con este punto una vez cosí a un hombre con una herida en el vientre. Le habían herido con un cuchillo; la apertura de la herida medía más de un palmo; y se le salió más de dos palmos de tripa. La apertura estaba en el centro del vientre; y yo la reduje después que la tripa hubiera estado afuera 24 horas. La herida curó en unos 15 días, y yo le traté hasta que se curó, y él vivió muchos años después de llevar una vida normal. El veredicto de los médicos era que él no se curaría. Lo asombroso era que no le traté con ungüentos, por que estaba en un lugar donde no había disponibles; dos veces al día le aplicaba algodón y cuidadosamente le lavaba con agua y miel hasta que curó".

"*Ahora describiré una de dos clases de sutura de acuerdo con el texto de Galeno.* Uno comienza en la piel, la aguja se coloca de afuera hacia dentro. Cuando atraviesa la piel y el músculo que tiene la largura del vientre, imita el borde del peritoneo al lado donde se introdujo la aguja, e introduce la aguja en el borde del peritoneo desde afuera hacia adentro a través del otro borde de la piel abdominal. Cuando hayas hecho esto, introduzca la aguja en el mismo borde de la pared abdominal que está junto a esa parte hasta que atraviese la herida completa. Luego comienza en ese mismo lugar y cóselo junto con el borde peritoneal en el lado opuesto y saca la aguja a través de la piel. Luego intoduce la aguja en la misma piel y cosa el borde peritoneal del lado opuesto con la piel abdominal y saque la aguja de la piel adyacente. Repite el proceso hasta que cosa la herida de esta forma. En resumen, esta forma de suturar es la usada por los curtidores de piel al coser las pieles; y cose el peritonea de una forma con el borde de la piel y luego al contrario hasta que termine".

"La segunda forma de acuerdo con Galeno en sus propias palabras: "el que sutura debe hacerlo como lo hacen los curanderos (**al-mu'alichin**)"; ellos suturan cada parte a la que le corresponde naturalmente; ellos unen un margen peritoneal a la otra y un margen de piel a la otra, como describiré. Deberás colocar la aguja de afuera hacia dentro, en el borde de la pared abdominal que le esté más cerca, y hace que pase hacia dentro solo, dejando fuera los bordes peritoneales; luego gira la aguja y atraviese de afuera hacia dentro a través de ambos bordes peritoneales. Luego gírela de nuevo y atraviese desde afuera hacia el otro borde de la pared abdominal al otro lado. Este tipo de sutura que la forma de sutura general que ha sido sancionada". Estas son las palabras exactas de Galeno. Algunos afirman que la sutura del abdomen puede realizarse con dos agujas; yo enhebro un hilo a ambas c

introduzco la aguja a la parte más cercana a ti y continúa hacia el lado opuesto, luego se inserta la otra aguja al otro lado hacia la parte más cerca de Vd. como lo hacen los zapateros".

"Tienes que entender que cuando la fisura es en el centro del abdomen, el coserlo es más difícil que en otras partes del cuerpo. Pero el tratamiento de esta herida cae bajo el mismo encabezamiento que las otras heridas".

"Cuando encuentres una herida con la sangre bastante fresca, antes que sea alterada por la atmósfera, y tú has reducido el intestino y lo has cosido firmemente, aplícale polvos para que estimule crecimiento fresco (de piel). Pero si el aire la ha alterado, aplica los ungüentos disponibles hasta que supure y los hilos se caen y el peritoneo y pared abdominal se curen; luego vístelo como lo haría con otra herida hasta que sane. Si no tienes medicamentos a mano, aplícale algodón tan pronto como comience la supuración, y cámbialo dos veces al día, como te he enseñado hasta que cure. No le hará falta otro tratamiento en la mayor parte de los casos cuando las heridas son sencillas. Pero si temes que los órganos principales pueden compartir el dolor de la herida, entonces moja lana suave en aceite de oliva templado o aceite de rosas y átalos a varios lugares entre la ingle y las axilas. Si siente dolor o hay gangrena en las tripas, y esto ocurre con frecuencia, entonces aplícale un enema con vino negro templado y astringente, especialmente si la gangrena se ha establecido en el intestino y ha penetrado la cavidad abdominal. Debes saber que la herida sanará con más facilidad en el intestino mayor que en el menor. La parte del intestino llamado yeyuno probablemente no sanará, debido a la cantidad de arterias y lo delgado de su estructura y a que casi se asemeja a un nervio".

"Si lo que sobresale de la herida es el momento, y su salida es reciente, redúzcalo como con el intestino. Pero si ha pasado tiempo y se ha puesto verde o negro, líguelo un poco antes de donde se ha puesto negro para evitar hemorragia; ya que el epíplon (**al-tharb**) contiene venas y arterias. Después cortas lo que está debajo de la ligadura y deje que los hilos cuelguen de la parte inferior de la herida, para facilitar la extracción al çaer el epíplon y supuración de la herida".

*"Una nota de las heridas que ocurren en el intestino.*

Cuando hay rotura en el intestino y ésta es pequeña, en algunos hombres puede curarse. Yo personalmente vi a un hombre que fue herido con lanza en el abdomen, la herida era a la derecha del estómago, al ser crónica se convirtió en fístula y salía de él heces y flato. Comencé a tratarle, aunque sin esperanzas, continué dándole atención y se recuperó. Cuando vi

que la herida curó temí por el paciente, pensé qué daño ocurriría en la cavidad abdominal. Pero no ocurrió daño y permaneció saludable comiendo y bebiendo y teniendo relaciones y bañándose y realizando los deberes de su oficio".

"Algunos hombres de experiencia, han dicho que cuando ocurre una herida en el intestino y ésta es pequeña, debería suturarse de la siguiente forma, es decir, hormigas con cabezas grandes. Se toman, se unen los bordes de la herida y se aplica la hormiga con sus mandíbulas abiertas a los dos bordes de la herida, cuando muerde se le corta la cabeza, esta se quedará y no se caerá. Se coloca otra hormiga cerca de la otra, se continúa con otras hormigas según el tamaño de la herida. Luego reducirá el intestino y coserá hasta que se cure; y no causará daño al paciente".

"El intestino puede también ser cosido con tripa fina de animales, éste se adhiere al ser enhebrado con aguja. El método es el siguiente; se toma la tripa, se limpia, a la punta se le fija un hilo fino de lino, se tuerce, y se enhebra la aguja y se fija a la sutura hecha de tripa de animal, se cose el intestino y se coloca en su sitio, en la cavidad del abdomen. Estas clases de sutura, con hormiga y tripa animal no dan mucha esperanza. Pero si la apertura es grande y ancha, y si está especialmente en uno de los intestinos pequeños no hay técnica que sirva, ni hay cura".

## APENDICE I
## Texto àrabe pàginas 200 y 201 de al-Bayan al-Mugrib de Ibn'Ibari al-Marrakushi, edic. cit.

قال حيان بن خلف: وجد بـالمنصور عزم أزعجه الغزو بعض البروج المهمة، فأبرز أموالا عظيمة، وتقدم إلى الناس في البكور للزاهرة؛ فاستبقوا، وقد طرقه في ليلته وجع حماه عن العمـض؛ فلم يمنعه من إنفاذ عزيمته، وقعد للنظر في شأنـه بأعلى منيته المسماة باللؤلؤة، وقـد صح على الكي عزمه، وكان أقرب أبواب الراحة منـه؛ فأقبل بوجهه على من تحته، يفري الفري في شـأنهم؛ وقد ناول الطبيب في خـلال ذلك رجليه؛ فحمـل عليها عدة كيـات، ثم أمال شقه نحوه، وأمكنه مـن يديه معا واحدة بعد أخرى، وما زوى وجهـه، ولا فقد نصحا لـه كلأمه، بـل كان يتناول أوامـره من وعده ووعيده بأنفذ من الإشفى، ويحملهم من وروده على الأوفى فالأوفى، وإن نتـن لحمه المكـوى ليبتـث فيهـم آخـذا بخـواشيمهـم، وهـم لا يعلمـون.

وفي سنة 392، توفي المنصور ابن أبي عـامر (رحمه الله) ليلة الإثنين لثلاث بقين لرمضـان المعظم، وهو ابن خمس وستين سنة وعشرة أشهر؛ كان له من الولد الذكور يـوم وفاته إثنان، وهما عبد الملك وعبد الرحمن الناصر؛ فكانت مـدة قيامه بالدولة منذ تقلد الحجـابة إلى أن توفي خمسا وعشرين سنة، وأربعة وأربعين يوما. وترك مـن الأموال الناضة بالزاهرة أربعة وخمسـين بيتا. وكـان عدد الفرسان المرتزقين بحضرتـه ونواحيها، الذين حارب بهم الحروب، عشرة آلاف وخمسمائة، وأجناد الثغور قريبا من ذلك.

ولله در القائل فيه [الكامل]:

آثـــاره تنبيـــك عـــن أخبـــاره
حتـــى كـــأنـــك بـــالعيـــون تـــراه

تـــاللـــه مـا ملـــك الجزيـــرة مثلـــه
حقـــا ولا قـــاد الجيـــوش ســـــواه

وذكر أن هـذين البيتين قـد نقشا في رخـامة على قبره (رحمه اللـه).
وكانت عـدة غزواته سبعا وخمسين غـزوة، باشرها كلها بنفسه، وهو في
أكثرها يشكـو علـة النقـرس ـ عـفـا الله تعالى عنـا وعنـه!

كمل السفر الأول بحمد الله تعالى

وحسن عونه وتوفيقه ويمنـه. وصلى الله على سيدنا محمـد

نبيـه وعبـده

## APENDICE II
## Texto àrabe del Tashrif de Abu-Iqasim al-Zahrawi referente a la cirugia abdominal

الفصل الخامس والثمانون في جراح البطن وخروج المعاء وخياطتها،
الخرق الذي يعرض للبطن قد يكون كبيرا وقد يكون صغيرا ووسطا فالكبير قد يخرج منه معاء أو عدة أمعاء فيكون إدخالها وخياطتها أشد وأعسر، والخرق الصغير أيضا قد يعسر من وجه آخر فيلزم أن يكون ردها أعسر والمعاء إن لم تبادر في إدخاله إلى موضعه من ساعته انتفخ وغلظ فعسر إدخاله فلهذا صار أفضل الخروق الخرق المتوسط لأنه لا يعسر معه رد المعاء كما يعسر في هذين النوعين.

واعلم أن خياطة البطن على أربعة وجوه الخياطتان الاثنتان عاميتان(1) تصلح في خياطة البطن وفي خياطة سائر جراحات البدن والخياطتان الأخريان خاصيتان(2) تعم سائر الجراحات إلا أنهما أخص بخياطة البطن وأنا واصفها لك واحدة واحدة بشرح وبيان، فأقول إنه إذا كان الجرح صغيرا وخرج منه شيء من المعاء وعسر رده فذلك لأحد وجيهن إما لصغر الخرق كما قلنا وإما لأن المعاء عرض له نفخ من قبل برد الهواء فإذا كان كذلك فينبغي أن تسخنه بأن تغمس إسفنجة أو خرقة رطبة في الماء الفاتر وحده أو قد طبخ فيه إذخر وسعدى(3) وسنبل وتنطل به المعاء حتى ينحل النفخ وقد يفعل ذلك الشراب الذي فيه قبض وهو أفضل من الماء وحده في تحليل النفخ، فإذا رأيت النفخ قد انحل فبلّ المعاء بماء قد طبخ فيه خطمى أو خبازي فإنه يسلس بذلك

1) عامتان .AH.

2) خاصتان .AHM.

3) cett. وسعدا H, وسعد B,

دخوله(4) بأيسر سعى، فإن تعذر رجوعه بعد هذا العلاج فشق في الخرق قليلا بالآلــة التي تشق بها النواصير والعلاج الأول إذا تمكــن أفضل من الشق وإنما يضطــر إلى الشق بعد الضرورة وعجــز الحيلة، هــذه صورة الآلــة:

تكون جهتها الواحدة المعــوجة محدودة وجهتها الأخرى غير محدودة والطرف الرقيــق لا يكون برقة المبضــع بل يكون أفطس قليــلا وهي آلة تشبه الصــولج الصغير(5)، كما تــرى فــإذا اتســع الجرح ودخــل المعــاء فينبغي أن يكون رده على شكله الطبيعي ومكانه الخاص به إن استطعت على ذلك فهــو أفضل، وأما إذا كــان الخرق واسعا وكان في أسفــل البطن فينبغي أن يضطجع العليل على ظهره ويجعل ساقيه أرفع من رأســه وإن كان في أعلى البطـــن فيجعل رأسه وصدره أرفــع من أسفله، وكــذلك إن كان الخرق في أحــد الجهتين من البطــن فاجعــل قصدك وغــرضك دائما الناحية التــي فيها الجراحة أرفع مــن الناحية الأخرى، وهكــذا ينبغي أن يستعمل في الجراحات العظيمة وفي الجراحات الوسطة. وأما في الجراحات الصغار فتضعــه على حسب ما يتمكــن لك، ثــم تحضر بين يديك خــادما رفيقا يمســك الخرق كله بيديه ويجمــع شفتيه ثم يكشف منــه لمتولى(6) الخياطة(7) شيئا بعد شيء، وهذه صفة الخياطــة العامية الواحدة وهو أن تأخــذ إبرة أو عدة إبر على قــدر سعة الجرح ثم تترك مــن طرف الخرق قدر غلــظ الخنصر وتغرز إبــرة واحدة من غير أن تــدخل فيهــا خيطا في حافتي(8) الجلد مــع حافتــي الصفاق الذي تحت الجلــد من داخــل حتى تنفذها من تلــك الناحية وقد جمعت حاشيتي الجلــد وحاشيتي الصفاق وصــارت أربع طــاقات، ثــم تشد بخيــط مثنــى حول الإبــرة مرات مــن الجهتين جميعا حتــى تجتمع شفتا الجرح اجتماعا محكما ثــم تترك قدر غلظ الأصبــع أيضا وتغــرز إبرة أخــرى ثم تشبكهــا بالخيــط كما فعلت

4) .P بغير كلفه ,H بايسر ما ينبغي ,M بايسر معنى BV بايسر شيء,AS
5) الصولجان .H
6) .M الملولي V المتلوى PV2 للمتولى .cett
7) للخياطة ,V بالخياطة P
8) ما بين .V

بالإبرة الأولى فلا تزال تفعل ذلك بما تحتاج إليه من الإبر حتى تفرغ برم(9) الجرح كله ولتكن الإبر متوسطة بين الغلظ والرقة لأن الإبر الرقاق جدا سريعا ما تقطع اللحم والغلاظ أيضا عسرة الدخول في الجلد، فلذلك ينبغي أن تكون وسطة في الرقة والغلظ، ولا ينبغي أن تغرز الإبرة في حافة الجلد بالقرب نعمّا لئلا ينقطع اللحم مسرعا وينفتح الجرح قبل التحامه ولا تبعد أيضا بالخياطة لئلا يمتنع الجرح من الالتحام، ثم تقطع أطراف الإبر لئلا تؤذي العليل عند نومه، وتجعل له(10) رفائد من خرق كتان من كل جهة تمسك أطراف الإبر وتتركها حتى تعلم أن الجرح قد التحم، وهذا النوع من الخياطة بالإبر هكذا أوفق في الجراحات الصغار لأنه قد يكتفي في خياطتها بإبرة واحدة أو اثنتين أو نحوها. وأما صفة الخياطة الثانية العامية فهو أن تجمع بالخياطة الحواشي الأربع أعني حاشيتي الجلد وحاشيتي الصفاق في مرة واحدة بإبرة فيها خيط مفتول معتدل في الرقة والغلظ إذا نفذت بالإبرة هذه الحواشي الأربع رددت الإبرة من الجهة التي ابتدأت بها نفسها ليقع الخيط مشبكا من أعلى الجرح لتكون الخياطة على حسب خياطة الأكيسة(11) التي يشد بها المتاع وتجعل بين كل خياطة وخياطة بعد غلظ الأصبع الصغير، وهذه الخياطة يعرفها جميع الناس، وبهذه الخياطة قد خطت جراحة عرضت لرجل في بطنه كان قد جرح بسكين وكان خرق الجراحة أزيد من شبر وكان قد خرج من معائه نحو شبرين(12) من المعاء الأوسط، وكان الخرق في وسط البطن فرددته بعد أن أقام معاؤه خارجا من الجرح أربعا وعشرين ساعة، فالتحم الجرح في نحو خمسة عشر يوما وعالجته حتى برئ وعاش بعد ذلك سنين كثيرة يتصرف في جميع أحواله، وكان الأطباء يحكمون عليه أنه لا يوجد فيه شيء من الأدوية، فكنت أضع على الجرح القطن البالي مرتين في النهار وأتعهد(13) غلسه بماء العسل حتى يبرأ.

---

9) ترم ,H بزم ,AV تضم ,B من .M

10) لها .MV

11) الأكسية .MV

12) شبر .V

13) ,H وفاتقد ,B وافتقد cett

وأما أحد النـوعين من الخياطة الخاصية فإني أذكـره على نص كلام جالينوس وهو أن تبتدئ بالخياطة من الجلد وتدخل الإبرة من خارج إلى داخل، فإذا أنفـذت الإبرة في الجلد وفي العضلة الذاهبـة على الاستقامة في طول البطن كلـه تركت الحافة مـن الصفاق في الجانب الذي أدخلـت فيه الإبرة، وأنفـذت الإبرة في حـافته الأخرى مـن داخل إلى خـارج في الحافة الأخرى من المراق، فإذا أنفذتها(14) فأنفذها ثانيـة في هذه الحافة نفسـها من المراق مـن خارج إلى داخل ودع حافـة الصفاق الذي في هـذا الجانب وأنفذ الإبة في حافته الأخرى من داخل إلى خارج، وأنفذ مع إنفاذك لها في الصفاق إلى(15) حافة المراق التي في ناحيته حتى تنفذ فيها كلها، ثم ابتدئ أيضـا من هـذا الجانب بعينـه وخطه مـع الحافة التـي من الصفـاق في الجانب الآخر وأخرج الإبرة من الجلدة التي بقربه ثم ردها في تلك الجلدة وخط حـافة الصفاق التـي في الجانب الآخـر مع هذه الحافـة من المراق، وأخرجها من الجلدة التي من ناحيتـه، وافعل ذلك مرة أخرى وافعله مرة بعد مـرة إلى أن تخيط الجراحة كلها على ذلـك المثال، وجملة صفـة هذه الخياطة أن تخاط خيـاطة الـفـرّائين للفـراء بأن تخيط الصفاق مـرة من جهة واحدة مع(16) حافة الجلد(17) وأن تتركه مـرة من الجهـة الأخرى حتى تفرغ.

وأما النوع الثاني من الخياطة الخاصيـة التي ذكرها أيضا جالينوس فهذا(18) كـلامه نصـا وهو أن تخيطهـا على مثـال ما تخيطهـا قوم مـن المعالجين بـأن يجمعوا كل جزء إلى نظيره المشـاكل له بالطبـع فيضمون حافة الصفاق إلى حـافته الأخرى وحافة المراق إلى حافتـه الأخرى، وذلك يكون على ما أصـف لك، ينبغي أن تغرز الإبرة في حاشيـة المراق القريبة منك مـن خارج، وتنفـذها إلى داخـل فيها وحـدها(19)، وتدع حـاشيتي

14) أنفذته codd

15) في .ABV

16) من codd

17) وأخرى .M

18) وهذا codd

19) وحده codd

الصفاق ثم ترد الإبرة وتنفذها من خارج إلى داخل في حاشيتي الصفاق كلتيهما، ثم تردها أيضا وتنفذها من داخل إلى خارج في حاشية المراق الأخرى التي في الجأانب المقابل، وهذا الضرب من الخياطة أفضل من الخياطة العامية السهلة وهي الخياطة التي تقدم ذكرها، فهذا كلام جالينوس نصا(20).

وقد قال بعضهم قد تستقيم(21) خياطة البطن بإبرتين وذلك أن تدخل فيهما خيطا واحدا وتبدأ بإدخال الإبرة من عندك(22) وتنفذها إلى الجانب الآخر(23)، وتدخل الإبرة الأخرى من الجانب المقابل له فتنفذها من عندك(24) على حسب خياطة الأساكفة سواء.

واعلم أن الخرق إذا كان في وسط البطن، فإن خياطته أعسر من سائر مواضع البطن، وأما مداواة الجرح فحكمه في مداواة حكم سائر الجراحات، وذلك أنك إذا أدركت الجرح طريا بدمه قبل أن يغيره الهواء، ورددت المعاء وخطته وأحكمته فاحمل عليه الذرور الملحم فإن كان الجرح قد غيره الهواء فاحمل عليه بعض المراهم التي تحضرك حتى يقيح وتسقط الخيوط ويلتحم الصفاق والمراق، ثم تعالجه كعلاجك سائر الجراحات حتى يبرأ، فإن لم تحضرك أدوية فاحلم عليه منذ يبتدئ بالقيح القطن البالي وابدله مرتين في النهار كما أعلمتك حتى يبرأ فإنك لا تحتاج إلى علاج آخر في أكثر الأحوال إذا كانت الجراحات بسيطة، فإن خشيت أن تشارك الجرح الأعضاء الرئيسة في الألم، فينبغي أن تغمس صوفا لينا في الزيت المعتدل الحرارة أو في دهن الورد، وتضعه حول المواضع التي فيما بين الأربية والإبط، فإن أحس بوجع أو عفن في معائه فكثيرا ما يعرض ذلك فاحقنه بشراب قابض أسود فاتر ولا سيما إن كان كالعفن قد بلغ في المعاء وصار جرحا نافذا إلى جوفه، واعلم أن ما كان

20) أيضا AMP

21) سنغنم ,H في تقسيم .M

22) عندنا .MV

23) M, om. cett.

24) عندنا .M

من الأمعاء(25) غليظا، فهو أسهل برءا وما كان منها رقيقا فهو أعسر برءا وأما المعاء المعروف بالصائم، فإنه لا يقبل البرء من جراحة تقع به البتة، وذلك لكثرة ما فيه من العروق وعظمها ولرقة جرمه وقربه من طبيعة العصب، وأما إن كان الذي برز من الجرح الثرب وأدركته طريا فرده على حسب ردك المعاء سواء، فإن مضى له مدة وقد اخضرّ أو اسود فينبغي أن تشده بخيط فوق الموضع الذي اسود منه لئلا يعرض نزف دم فإن في الثرب عروقا وشريانات، ثم تقطع ما دون ذلك الرباط، وتجعل طرفي الخيط متعلقين من أسفل الجراحة خارجا منها ليسهل عليك سله وإخراجه عند سقوط الثرب وتقيح الجرح.

ذكر الجرح الذي يعرض في المعاء، فأما إذا عرض خرق في المعاء وكان صغيرا، فقد يمكن أن ينجبر في بعض الناس من أجل أنى رأيت إنسانا كان قد جرح في بطنه بطعنة رمح وكان الجرح عن يمين المعدة فأزمن الجرح وصار ناصورا يخرج منه البراز والريح. فجعلت أعالجه على أنى لم أطمع في برئه فلم أزل ألاطفه حتى برئ والتحم الموضع، فلما رأيت الموضع قد التحم خشيت على العليل أن يحدث عليه حادث سوء في جوفه فلم يعرض له من ذلك حادث سوء البتة، وبقي في أفضل أحواله صحيحا يأكل ويشرب ويجامع ويدخل الحمام ويرتاض في خدمته(26).

وقد ذكر بعض أهل التجربة أنه متى عرض في المعاء جرح وكان صغيرا فينبغي أن يخاط على هذه الصفة وهو أن يؤخذ النمل الكبار الرؤوس ثم تجمع شفتا الجرح ثم توضع نملة منها وهي مفتوحة الفم على شفتي الجرح فإذا قبضت عليه وشدت فمها قطع رأسها، فإنه يلصق ولا ينحل، ثم توضع نملة أخرى بقرب الأولى ولا تزال تفعل ذلك(27) بعدة نمل على قدر الجرح ثم ترده وتخيط الجرح، فإن تلك

25) المعا codd

26) حديثه .A حركته .H مدته .P

27) بعدد نمل ,H بنملة بعد نملة.

الـرؤوس تبقى لا صقـة في المعـاء حتـى يتغرى المعـاء ويبرأ ولا تحدث بالعليل آفة البتة.

وقد يمكن أن يخاط المعاء أيضا بالخيط الرقيق الذي يسل من مصران الحيوان(28) اللاصق به بعـد أن يدخل في إبرة وهو أن يؤخـذ طرف هذا الخيط مـن المصران، فيسلت نعما ثم يـربط في طـرفه خيط كتـان رقيق مفتول ثم يدخل ذلك الخيط في الإبرة(29) وفيه خيط المصران(30) فيخاط به المعاء، ثـم يرد(31) إلى الجوف، وهـذا الضرب من الخيـاطـة بالنمـل والمصارن إنما هو على طـريق الطمع والرجاء، فـأما إن كان الخرق كبيرا واسعا ولا سيما إن كان في أحـد الأمعاء الرقاق فليس فيـه حيلة ولا منه برء البتة.

---

28) .M بعده النمل P

29) M وتحاط به cett

30) فيحيط به المعا M. om. cett

31) ,M في الخرق cett

# La contribution d'al-Andalus à la renaissance européenne en médecine

**Sleïm AMMAR**

Professeur de psychiatrie et de psychologie médicale – Tunis

Mesdames, mesdemoiselles, messieurs, chers et honorés collègues et amis

Je m'en vais essayer de traiter de l'apport
Qu'on prête à l'Andalus et qui l'honore encore,
Notamment sur le plan du savoir médical
Dont profita l'Europe de façon magistrale
Pendant le Moyen âge et dans sa Renaissance
Dont plus tard l'Amérique aura la connaissance.

Je fais mon exposé en suivant la métrique
Sans toutefois céder aux envolées lyriques
Dans le souci constant de coller à l'histoire
Dont les références restent à chacun notoires.
Je joindrais à ce texte **soixante dix références**
Que j'ai privilégiées en mon âme et conscience,
Afin de souligner le côté scientifique
D'un discours qui n'est pas purement poétique,
Et dont la texture ne serait pas banale
Car s'inspirant du / cantique médiéval,
Du style des cantiques latins et médiévaux
Lesquels furent chantés et par monts et par vaux

Et dont la source arabe reste incontestable
L'Urjuza d'Avicenne étant la plus notable[1]

Parler d'Al andalus sur le plan médical
Certes n'est pas nouveau ni très original.
J'essayerais toutefois d'insister sur des points
Trop souvent méconnus ou perçus de fort loin.

Dans les tous premiers temps Abderrahman Premier[2]
Avait fondé Cordoue et était le dernier
Prince des Ommeïades échappé d'un massacre
Et qui vint en Espagne pour recevoir le sacre.
Rivalisant avec la cour des Abbasides
Ses descendants comblaient / les savants de subsides.
Abderrahman III / nommé le Victorieux
Avait accumulé des livres très précieux,
Dont ceux de Dioscoride, de qui permit alors
A la pharmacopée de prendre son essor.

---

(1) Le poème de *la Médecine ou Urjuza fil Et-tib d'Avicenne:* célèbre cantique trat en latin par Gérard de Crémone et Armengand de Blaise et en hébreu par Moise ben Tibbn - A Grenade, Salomon ben Youssof, à Peziers, Shayim Israël le mirent en rédaction métrique en hébreu - Souvent imprimé et commenté notamment par Averroes Publié en arabe et français par Jahier et Noureddine - Soc. Ed. des Belles Lettres - Alger - Paris 1956.
Ce poème, entre autres poèmes médicaux arabes, a servi de modèle aux cantiques latins médicaux qui sont fleuri en médecine durant des siècles tels le speculum hominis composé à Salerne en 1050 J.C. et surtout le fameux regimen sanitatis (salernitain) (1100 J.C) qui connaîtra un succès prodigieux jusqu'à la Renaissance.
ue des cantiques et restée une caractéristique de la médecine arabe comme d'ailleurs de beaucoup d'autres sciences en terre d'Islam.
(2) Il s'agit d'abord d'Abderrahim I (Ibn Mouawia) dénommé El Dakhil (l'immigré) échappé de justesse au massacre des siens par les Abassides lors d'un mémorable banquet et qui se réfugiera au Maghreb puis en Andalousie où il s'établit. Après avoir recruté de nombreux partisans, il fonde Cordoue en 756 J.C. et dès lors une brillante dynastie qui se maintiendra de 755 à 976 J.C. Après Abderrahman II et précèdant le règne faste d'El Hakam III, avait pris la tête du Califat en 929/317, unifié le pays et va rivaliser en magnificence dans tous les domaines avec la cour des Abassides de Bagdad..- On lui doit la construction de Medinat Ezzahra -
Il fit entreprendre en 952 au moine Nicolas (venant de Constantinople) et avec l'aide de son médecin Juif Hashdaï Ben Chaprut, d'Ibn Joljol et d'autres savants musulmans une nouvelle traduction arabe de lamatière médicale de dioscoride.
– Cf à ce sujet le récit d'Ibn Joljol répété par l'historien Ibn Abi Ussaïbiya — dans J. Vernet – *Ce que la culutre doit aux Arabes d'Espagne.* Ed. Sindbad Paris 1985 pp 81-84 – pp. 82-84
– Cf aussi C. E. Duber – La Materia Medica de Dioscorides – Transmion médieval y renacentista – 6 vol., Barcelone et aussi M.M. Sadek – *the arabic materia medica of Dioscorides* – Quebec 1983.

Puis ce fut Moslema qui venait de Madrid
Et qui fut un grand nom en cette ère splendide.
L'un des premiers grands noms de l'Espagne savante
Et qui devait créer une école brillante
De savants médecins et mathématiciens
Mais aussi d'astronomes, chimistes et physiciens.
C'est par son truchement que Gerbert d'Aurillac
Introduit en Europe les chiffres arabes en vrac[3].
En ce Xème siècle la floraison des sciences
Accrut d'Al Andalus / bien la magnificence.
Cette ère a produit deux savants remarquables
Ibn Joljol et Ibn / Ouafid un grand notable.
Thérapeute avisé; le premier écrivit
"La classe des médecins" un ouvrage inédit.
Le second fut vizir, médecin réputé
Dans la pharmacopée et en priorité[4].
Le maître El Qortobi eut la même patrie
Et fut connu par son / livre de pédiatrie
L'un des premiers traités portant sur ce sujet
Et qui par l'obstétrique déborda son objet[5].
Cordoue était l'émule de Fes et de Kairouan
Rayonnant de splendeur et des siècles durant.
Zohra fut sa banlieue à l'instar de Versailles.
Là naît Abulcassis un chirurgien de taille.

---

(3) Moslema Al Majriti (de Madrid) - dirigea au Xème siècle une grande école des savants andalous qui s'épanouit notamment à Barcelone - Il fut surtout astronome, mathématicienet accessoirement médecin. Cf Sleïm Ammar "Médecins et Médecine de l'Islam "- Tome I, Ed Tougui 30 Rue René Boulanger 75010 Paris 1984/pp. 253 - 4.

- Gerbert d'Aurillac - Le future Pape Sylvestre II, habitait Barcelone et s'intéressa à la traduction des livres arabes d'arithmétique et d'astronomie en provenance de l'école de Moslema Al Majriti - C'est lui qui introduira (par ce canal) les chiffres arabes en Europe.

(4) Ibn Joljol médecin historien du Xème siècle - Né à Cordoue vers 333 N., auteur de la célèbre "classe des médecins" dont s'inspira l'historien de la médecine Ibn Abi Oussaïbia au XIIIème siècle à Damas - a participé à l'œuvre de traduction des Anciens et a écrit des ouvrages remarquables de pharmacopée.

Ibn Ouafid: médecin vizir né à Tolède en 387 N. célèbre pour ses recherches sur les médicaments simples (500 feuillets qu'il mit 20 ans à ordonner, à classer et à compiler). Sera connu sous le nom d'Abenguefit et traduit en Occident.

(5) Al 'Arib Ibn Saïd Al Qortobi - contemporain de l'Emir Al Monstanceer Xème sicèles) Auteur du célèbre ouvrage "de la génération du foetus et des traitements des femmes enceintes et des nouveaux-nés". Traduit en français par Jahier et Noureddine - Libre Ferraris Alger 1956 - Cf Médecins et Médecine de l'Islam. Tome I .Ibidem pp. 256-7.

De l'Art chirurgical il fut restaurateur
Lui conférant sa place dans toute sa grandeur/
Son ouvrage principes fut alors le Tasrif
Rempli d'innovations mises à son actif(6)
Dans des interventions hardies et d'avant garde
Ou sans l'anatomie personne ne se hasarde(7).
Comme le disait si bien ce Maître vertueux
Inventeur de techniques et d'outils ingénieux
Forceps et cathéters, scalpels et spatules
Otoscopes et trépans, seringues et canules
Sutures sous derùiques, au catgut, pansements
Au coton, au blanc d'œuf, prothèses, lavements.
Il opéra le goître, extirpa le cancer
Trépana le cerveau, diffusa le cautère
Connut l'hémophilie, réséqua l'anèvrysme
Soignant par le plâtre fractures et traumatismes(8).
Que de cas inédits n'avait-il opérés
Ligaturant l'artère avant Ambroise Paré(9) ?
Deux cents instruments furent utilisés(10)
Dont soixante-dix pour cent sont encore prisés.

---

(6) Al Tasrif Liman 'Ajaza' an Al Taalif - "Abrégé du Livre de la méthode ou de la pratique" - Remarquable traité achevé en l'an 1000 J.C. La partie chirurgicale la plus importante se divise en trois volumes et demeura un traité classique de la chirurgie à travers ses versions latines et hébreuses - Cf. "Médecins et Médecine de l'Islam", Si Ammar - Op. cit. - pp.259 à 262 et abondantes références pp.301.
- Edition et traduction commentée en anglais - M.S. Spink et G. Lewis - Albucass surgery and instruments. Institute of the history of medicine - 183 Euston Road London NW - 1 - 1972. Cf. aussi T. Makhlouf, *Lœuvre chirugicale d'Alcassis* - thèse de Doctorat - Paris 1930.
- *Et Abulcassis on surgery and instruments* - university of California Press - 1973.
(7) Selon les termes mêmes d'Abulcassis. "Quiconque n'a pas appris sérieusemecnt tout ce que j'ai mentionné en matière anatomique commettra nécessairement des erreurs fatales".
(8) Pour ce qui est de l'opération du goître et de la résection des anévrysmes - Voir p. 266 et références p. 301 "Médecins et Médecine de l'Islam", *op. cit.* Au Folio 145 du Tasrif Abulcassis signale pour la 1ère fois les signes de la maladie hémorragique transmise par une mère indemne à ses propres enfants. C'est l'hémie que l'Europe ne connaîtra qu'en 1519 à travers les écrits d'Abulcassis - Cf. Rullière, *Hist. de la Médecine*, Masson, 1981 - p. 94.
(9) Abulcassis (Ezzahravius) pratiqua d'après Von Haller (physiologiste suisse 1708-1777) les ligatures artérielles six siècles avant Ambroise Paré qui ne le fit qu'en 1552 - Voir p.267 - Ibidèm et références p.301 - Cf. aussi *Hist. de la Médecine* - R.Rullière - Masson, Paris, 1981 - p.100.
(10) Ibidem – p. 265 – Les instruments d'Azzahraoui ont souvent été reproduits dans des monographies arabes, latines et en d'autres langues, an englais notamment. Ils ont été reproduits à l'Institut de Médecine Islamique du Koweit – Po Box 5/Koweit et à la Mamdard Foundation de

Son 28ème livre = liber servitorius[11]

Pour la pharmacopée allait servir le plus,

Spécialement pour la / préparation des drogues,

Jusqu'à la Renaissance, ce traité fut en vogue.

Ses émules ont été Valescus de Tarente

Lanfranchi, de Chauliac, Fabrice d'Aquapendente.

Henri de Mondeville après Roland de Parme

Mondino di Luzzi qui subirent son charme[12].

Le Tasrif fut traduit par Gérard de Crémone

A Toléde en latin comme ne le fit personne.

Ben chem Tob en hébreu, à son tour, à Marseille.

En fit une version demeurée sans pareille.

Au XIVème siècle, au midi de la France

Ce fut en langue d'Oc qu'on en prit connaissance.

Et c'est ainsi que les / diverses traductions

De ce livre marquérent alors la promotion

De la chirurgie espagnole et française

Mais aussi italienne, germanique et anglaise.

En mille quatre cent / et quatre-vingt-dix-sept

La première impression à Venise est faite.

Vingt-sept traductions en latin au total

Sont comptées pour ce livre tenu pour magistral

---

Karachi – Nazimabad 18 Karachi – Pakistan.

Notre ami le Pr. Ahmed Dhiab chirurgien Orthopédiste, après des années de labeur et de confrontation des nombreux manuscrits a pu reproduire l'essentiel de ses instruments et lmes a fabriqué (grandeur nature) par les artisans de Sfax. In "reproduction des instruments chirigicaux arabo-islamiques (183 pages) sous les auspices de l'ALECSO – (Adresse Pr. Ahmed Dhiab Route Menzel Chaker Km 2,5 Sfax – Tunis.

(11) Liber Servitorius – Chapitre XXVIII du Tasrif traduit en latin en 1288 par Simon de Genova – Imprimé à Venise en 1471.

- Traitant de la pharmacie et de la préparation des simples, ce fut le quatrième livre médical jamais imprimé et connut (en cinquante ans) au moins cinq rééditions.

(12) Cf. pour le legs d'Azzahravius à l'Occident notamment à la chirurgie française et italienne. "Médecins et Médecine de l'Islam", op. cit. pp. 267 à 269 et ss références p. 301.

Pour ce qui est de la "chirurgia" de Guillaume de Salicetti (1201-1277) de Lanfranchi (mort en 1315) d'Henri de Mondeville (1260-1230) de Mondino de Bologne (1275-1326) de Bruno de Calabre (mort en 1352) de Guy de Chauliac chirurgien de Montpellier (1300-1368) enfin de Valescus de Tarente (1382-1417) et de Fabrice d'Acquapendente qui ne cessera de faire l'éloge d'Abulcassis (1537-1619). Cf. aussi L.Leclerc, *Hist. de la Méd. Arabe* (1876) Réedité à Rabat (1980) Livre VIII - p.497.

(14) Pour ce qui est des péripéties des diverses traductions et impressions du Tasrif on se reportera à la minutieuse revue qu'en faisait déjà L.Leclerc dans son *Histoire de la médecine arabe* - pp.437 à 457.

- Cf. aussi "Médecins et Médecine de l'Islam". T1. pp.260-262

Jusqu'au XVIIIème siècle où il garda un rôle
Dans ses versions française, anglaise, et espagnole[14].
Après Abulcassis / ce sera l'apogée
Qu'illustre Avicenne, une ére prolongée
Dans le Maghreb arabe et à l'extrême Ouest
Par l'éclat du XIIé siècle sans conteste.
Prince des médecins, "Maître par excellence"
Fut sans doute Avicenne culminant dans la science.
Philosophe éminent connu pour ses maximes,
Ce fut en médecine qu'il atteindra les cîmes[15].
Médecin philosophe, il fut entre Aristote
Et Galien médiateur, ce qui accrut sa côte.
Avicenne a ouvert aussi la réflexion
Sur l'importance et/l'expérimentation.
De toute l'Ibérie rayonnait son école
A Tel point qu'on l'a pris pour un vrai Espagnol[17].
Gérard de Crémone en effet à traduit
Le Canon d'Avicenne qui fit beaucoup de bruit.
Cette encyclopédie eut une renommée
Etablie pour des siècles en Méditerranée.
Figurant au programme des universités
De Padoue, de Bologne et bien d'autres cités,
Notamment de Paris, Louvain et Montpellier
Auquel s'associaient le maître et l'escholier.

---

(15) Avicenne – Le Maître par excellence – Enorme bibliographie - Cf. notamment le courrier de l'UNESCO - N° Spécial édité à l'occasion de son millénaire - Oct. 1980 - en français, arabe, anglais, urdu notamment et le N° Spécial de la *Tunisie Médicale* édité aussi à cette occasion, vol. 58 - N° 4, juillet-Août 1981 - 18, Rue de Russie - Tunis.
Cf. aussi *Encyclopédie de l'Islam* - T. III - p. 965 à 72. Ed. Brill Leyden et L. Leclerc - Hist. de la Léd. Arabe - Livre IV - p. 466 à 477. Cf A. Soubiran - *Avicenne Prince des Médecins - sa vie et sa doctrine* - Ed. Lipschutz - Paris - 1935. Cf aussi la bibliographie concérnant les écrits turcs sur l'histoire de la médecine, de l'art vétérinaire et de la biologie - de 1923 à 1973 pour les références concernant Ibn Sina Voir pp. 36-49, 57-71-78, 94-95, 136-137-140 et travaux de Suheyl Univer. p. 108-113-114-116-119-120-123-125-126-128-139-130-131. Extraits de Kazançigil (Aykut) et **Solok (Vural)** - Turk tip ve tabiî Ilimler tarihi bibliyografysasi - Kâgit ve Basim Isleri - AS - Istanbul (1973). Cf aussi Georges C. Anawati / *Essai de bibliographie avicennienne* - Dar Al Maarif .Le Caire, 1950 et enfin *Avicenne* (Sleïm Ammar) 120 p. Ed. l'Or du temps Tunis 1992 sous presse.
(16) *Le médecine arabe et l'Occident médiéval* D. Jaquart et F. Micheau/Maisonneuve Larose Paris 1990 op. cit. pp. 158-9.
(17) Courrier de l'UNESCO N° Spécial Oct. 1984 Op. Cit. - *Comment Ibn Sina devint Avicenne* par Salvador Gomez Nogales - p. 34.

"Docteur Universel", l'Evêque Albert le Grand
Suivait en médecine du Canon le courant.
Mais les commentaires qu'on en faisait fort bien
Aux XIVème et XVème/siècles sont italiens :
Celui de Foligno à Pérouse et à Sienne
Fut le plus extensif à occuper la scène.
En mille quatre cent cinquante/sept Jacques Despars
En sort quinze livres à Louvain sur le tard[20].
Dans les derniers trente ans / du siècle en question
Le Canon aura près de quinze éditions.
En ces temps à Paris, sur treize livres au total
Sept étaient arabes et restaient sans égal[21].
La première impression du Canon à Milan
Fin du XVème siècle / imprima un élan
Pour la rénovation du savoir médical
Jusqu'à la Renaissance de façon magistrale.
La Canon eut ainsi soixante-douze éditions.
Jusqu'au XVIIème sicèle / elle sea le bréviaire
Auquel les facultés d'Europe se référaient
Traitant par le dédain celui qui l'ignorait.
Aux côtés de Rhazès, d'Hippocrate de Galien
Qui conservaient entre eux de très solides liens.
Avec d'autres auteurs comme Isaac Judeus
Ou bien Ibn El Jazzar et Johannitius
Ainsi qu'Hally Abbas et son liber Regius
Sérapion, Mésué qu'on apprécait le plus[23].

---

(18) Le Canon de la Médecine - Abondante bibliographie - Cf. le N° Spécial de la Tunisie Médicale commémorant le millénaire déjà cité au N° 15/pp. 546-7 et 548 à 553 Cf. *aussi La médecine arabe et l'Occident médiéval* op. cit. pp. 153-160.

(19) Même référence ci-dessus p. 197.

(20) Ibidem pp. 197-8 Et notamment encore "la médecine arabe aux pays bas méridionaux du XVème au XVIIème siècles" par M. Walckiers - Acta Belgica Historia Medicinae Vol III Number 4/Déc. 1990 - pp. 147-8 - Mailing Adress C/O Secretariat société belge d'histoire de la médecine - Erasmus University hospital - department of Rhumatolgy - 808 Route de Lennik - B - 1070 - Bruxelles - Belgique.

(21) *La médecine arabe aux Pays bas méridionaux* op. cit. p. 147 - et Dumaître P. *Histoire de la médecine et du livre médical* - Paris 1978.

(23) Cf. notamment *Acta Belgica Historiae Medicinae* Vol III N° 4 Dec 90 articles sur la médecine arabe aux Pays-bas pp. 147-151 et les relations entre l'arabisme médical et l'école de médecine de Montpellier à travers les siècles - Dulieu - pp. 133-137 et aussi l*a médecine arabe et l'occident médiéval* Op. Cit. 171-174.

Aux côtés d'Avicenne, Rhazés fut l'autre illustre
Médecin de l'Islam brillant pendant des lustres.
Son livre à El Kansour et son "introduction
A l'art médiaval" eurent une traduction
Que Gérard de Crémone de façon magistrale
Fit avec d'autres écrits de valeur inégale.
Ceux d'Ibn El Ouafid, Sérapion, El Kindy
Qui servirent plus tard à bien des érudits.
Ainsi du medicinus simplicibus
D'Ibn El Ouafid et du/traité de gradibus
De Yacoub El Kindy avec le Breviarium
De Sérapion qui fut/là encore une somme
Servant de référence très longtemps en praitque[25]
Pour la part qu'elle faisait à la thérapeutique.
Quant au génial Rhazès, philosophe et artiste
Il était clinicien, physicien et chimiste.
Auteur de plus de cent ouvrages des plus divers
Ce fut un moraliste fustigeant les travers
De tous les charlatans et autres imposteurs[26]
Et dont l'œuvre a séduit nombre de traducteurs.
Parmi eux Fargut traduit "le continens"
Somme encyclopédique, qui éblouit les sens
Et l'esprit de tous ceux qui cherchaient à connaître
Les sciences médicales dans la plume du maître[27].
Chez lui le galénisme n'est plus dénaturé
Ce qui fit que sa côte a pu longtemps duré.

---

(24) Rhares ou Abu Bekr Errazi, le plus grand clinicien d'expression arabe. Originaire de Rey près de Téhéran, (865-925 J.C.) Riche bibliographie et très nombreuses références in "Médecins et médecine de l'Islam", op. cit. pp. 296 à 197. C'est avec Rhazès que naît véritablement la clinique "Paul Milliez - Cf. *Guide du Médecine nomade - Al Arbi Moubachir* - Ed Sindbad - Paris, 1980. Une fresque de l'amphithéâtre de l'ancienne faculté de médecine de Paris immortalise Rhazès aux côtés d'Avicenne et d'Abulcassis - De même un vitrail de la cathédrale Duomo de Milan ainsi qu'une fresque à l'Université de Princeton rendent, de nos jours encore, un vibrant hommage au 'Galien des Arabes" : Rhazès.

(25) *La Médecine arabe et l'Occident médiéval* op. cit. pp. 150-4 et 188-9.

(26) Cf. La Monographie de Rhazès sur "le succès des charlatans et empiriques". Trad. en allemand par Steïnschene¨der (Wirchow's Archiv, T. XXXVI) et certains de ses extraits - pp. 166 à 169 - in "Médecins et médecine de l'Islam ", op. cit.

(27) Cf. L. Leclerc - *Hist. de la Méd. Arab* - p. 462 qui relate les péripéties de la traduction du Hawi ou Continens par le juif Frej Ben Salem ou Faragut Cf. aussi "Médecins et Médecine de l'Islam" - Op. Cit. - pp. 155-57. Et aussi la *Médecine arabe et l'Occident médiéval* op. cit. p. 207.

Arnauld de Villeneuve admirait donc Rhazès
Grâce à la langue arabe qu'il étudiait sans cesse.

Par contre il attaquait sans répit Avicenne
Autant qu'Averroès qu'il réfutait sans peine[28].
Le bruxellois Vésale brillant anatomiste
Admirait lui aussi cet encyclopédiste.
Au 9° traité du livre El Mansouri
Il consacra sa thèse qui fit beaucoup de bruit.
En 1537, elle faisait entrevoir
A Louvain et Padoue le tournant du savoir
Qui allait désormais lors de la Renaissance
Des sciences médicales marquer la connaissance[29].
Avicenne et Rhazès étaient des orientaux
Qui par l'Andalousie furent connus très tôt.
Il furent associés à des savants notoires
issus d'Al Andalus dont il firent la gloire.
Au XIème siècle ainsi / ce sont les Beni Zohr
Qui brillèrent à Séville lors de son âge d'or.
Le meilleur de leurs fils, Avenzoar de nom[30]
Fut pour le Moyen âge l'un des plus beaux fleurons.
Médecin de souche / arabe authentique,
Il sera le plus grand, sans doute en pratique.

---

(28) *La Médecine arabe et l'Occident médiéval* - Op. Cit. pp. 185-7.

(29) Le thèse d'André Vésale (1514-1564) a été imprimée à Louvain en février 1537 chez Rutger et rééditée à Bâle en 1537-1544 à Lyon en 1551 et à Wittenberg en 1586 et 1592. Cf. "la médecine arabe aux Pays-Bas méridionaux". In *Acte Belgica Historiae Medicinae* op. cit. p. 150.

(30) Abū Merwane Abdel Melek Ibn Zohr est le plus célèbre de cette lignée (1110/1161 J.C.) - *Avenzoar* pour la sicence médiéviste est tenu par le Dr. Lucien Leclerc comme le plus grand clinicien après Rhazès. Averroès, son disciple le sidérait comme le plus grand médecin après Galien. Cf. G; Colin - Avenzoar - Alger, 1911. Et Ed. Ernest Leroux, Paris 1911. Cf. S. Ammar en souvenir de la Médecine Arabe, 1965 - Tunis - Ibidem - p. 75 à 81. Et Ibn Zohr - ouvrage édité par l'Institut du patrimoine scientifique arabe - Alep, 1972, à l'occasion du 900e anniversaire d'Avenzoar.

(31) Le Taysir fil Musawat Tadbir - "Le livre de la simplification concernant la thérapeutique et la diététique" existe en particulier à la Podléenne d'Oxford, à la biblioth. nat. de Paris, à celle des Médicis à Florence et à Leyde. Pour la description de la gale, cf. le précis de parasitologie de M. Guiard p. 501; Cf. aussi la thèse du doyen A. Ferej - *Les relations médicales hispano-maghrébines au XIIème siècle*" - Paris - 1945. Avenzoar expérimenta notamment la trachéotomie sur une chèvre. Il est le premier à avoir magistralement décrit les épanchements péricardiques et les abcès du péricarde (J. Freind - 1675-1728).
Dans le Taysir, Avenzoar traite aussi de la gynécologie et de différentes parties importantes de la chirurgie - fol. 56.

Dans son fameux Taysir, il traita de la gale
Et de son parasite de façon sans égale.
Avenzoar connut l'abcès du péricarde,
La trachéotomie et fut à l'avant-garde
Dans de nombreux aspects de la thérapeutique
Tout autant, sinon plus, dans l'approche clinique.
Excellant dans l'hygiène plus que dans la chirurgie
Sans dédaigner pourtant la gynécologie.
Jean de Capoue traduit la Taysir en pratique
En latin à partir du texte hébraïque.
Les livres "du régime," puis "de conservation
De la santé" ont la / faveur des traductions
Du Juif Prophatius et de Monofredi
Qui sortent à Montpellier ces traités inédits[33]
D'autres paraissent encore en hébreu, en latin,
Et des siècles durant, leur impact fut certain.
Aux côtés d'Ibn Zohr se dresse Averroès
Dont l'éclat du prestige allait sans cesse[34].
Philosophe hardi et à l'esprit frondeur
D'Aristote, il sera / le grand commentateur
Tour à tour honoré, en disgrâce, adulé
Il vit un jour son œuvre, pour l'essentiel brulée,
Sauf pour la médecine et la mathématique
Et pour l'astronomie, hors de la polémique.

---

(32) L'impact de l'œuvre d'Avenzoar a été important en Europe - Notamment celui du *Kitāb At-Taysir* traduit d'abord en hébreu (exemplaire à la bibl. académique de Leyde). Autre trad. en 1260 en Italie - Puis Jean de Capoue le traduit en latin au XIIIème siècle - Et Jacob l'hébreu encore en 1280 - La version de Paravici sera imprimée en 1490 (suivie de neuf éditions entre version de Paravici sera imprimée en 1490 (suivie de neuf éditions entre 1496 et 1554) à Venise et à Lyon - Celle de 1531 faite aussi à Lyon se trouve à la biblioth. nat. de Paris - Par la suite, des extraits du Taysir seront publiés en grand nombre notamment sur les maladies des reins, les fièvres et les bains. Ce fameux traité était notamment enseigné à la Faculté de médecine de Montpellier tout au long du Moyen âge.

(33) Traduction effectuée en 1299 - Cf. *la Médecine arabe et l'occident médiéval* - op. cit. p. 206.

(34) Averroès ou Ibn Roschd, illustre philosophe rationaliste. Né à Cordoue en 1136 J.C. disciple d'Avenzoar et ami de Maïmonide. "Le Docteur subtil" est beaucoup plus connu comme philosophe et libre penseur que comme médecin - Ses ouvrage "Vanité des Vanité" et "Doctrine décisive sur l'accord de la religion et de la philosophie" ont défrayé et continuent à défrayer la chronique. Ses écrits philosophiques considérés comme impies furent comme l'on sait, brûlés sous le Sultan Yacoub Al Mansour dans un célèbre autodafé – Ils furent, de même, implacablement condamnés par St Thomas d'Aquin et les évêques de Paris et de Canterbury, enfin à nouveau par le Pape Leon X en 1513 - Seules les œuvres de médecine, d'astronomie et de mathématiques d'Averroes échappèrent à la polémique.

Averroès, en outre, légua un compendium
Un traité médical : véritable somme
Embrassant l'essentiel des Généralités
Que comporte cet art dans sa totalité.
Ce livre, parmi d'autres, ainsi complètera
"Les Particularités" qu'Ibnou Zohr écrira.
Le Coliget était / inclus à Montpellier
Dans le programme qu'on / fixait aux escholiers
Le juif Bonacose qui viviat à Padoue
Traduira le traité du savant de Cordoue[36]
Un traité qui allait remettre en question
De la médecine la vraie définition.
Par ses propositions il fut provocateur
Mais pour la réflexion devint stimulateur.
Ainsi la médecine dans sa part théorique
Devient science mais Art / dans sa partie pratique[37]
L'Averroisme allait / s'imposer à Bologne
A Pavie et Padoue après la Catalogne[38]
Averroès trônait aux côtés d'Avicenne
Occupant en Europe pour très longtemps la scène,
Si bien qu'il séduira fortement l'Occident
Beaucoup plus que l'Orient par son esprit ardent

---

[35] Averroès légua un certain nombre d'ouvrages médicaux existant à l'Escurial et récemment révélés par notre ami le père G.S. Anawati, notamment le *Livre des éléments* - Celui des tempéraments - des facultés naturelles - des fièvres - des causes et des symptômes - des différents tempéraments, de la thériaque, de la conservation de la santé et de l'art de la guérison. Et surtout le **Colliget** ou Compendium - Kitāb al Kullyat fil Ettib - l'écrit en complémentarité du livre des "Particularité" ou "Singularités" (Al-Taysir) d'Ibn Zohr : c'est un vaste travail de théorisation embrassant la physiologie, la sémiologie, la matière médicale, l'hygiène et la thérapeutique, trad. et imprimé à Venise en 1482 - Ed. récente en arabe par le Central Council for Research in Unani Medicine - 5 Panchshe 11/Shopping Centre. - New Delhi 110017 - 1984. Cf. aussi *Encyclopédie de l'Islam*. T. III p. 934 à 944 - Ed Brill Leyden. Cf aussi Ed critique du *Kitāb al Kulliyat fit ṭibb* par J.M. Forneas Besteiro et C. Alvares de Morales 2 vol - Madrid - 1987; Consejo superior de investigaciones cientificas - Escuela de estudios Arabes de Granada) T I pp. 517-8

[36] Cf. aussi - *La Médecine arabe et l'occident médiéval* - op. cit. pp. 143-4 et 182-3.

[37] Ibidem - p. 184-5.

[38] Cf. Compte rendus du XXIème congrés Int. d'Histoire de la médecine Bologne 30 Août 4 Sept 88 - S. Ammar l'école de médecine de Bologne. ses emprunts à l'Arabisme jusqu'à la Renaissance - pp. 5 à 11 - Monduzzi Editore - SP A. Via Ferrarese 119/2 - 40128 - Bologne. Cf. aussi *La Médecine arabe et l'Occident médiéval* - Op. Cit. pp. 193-4.

Et par ses commentaires célèbres d'Aristote
Qui allaient pour longtemps favoriser sa côte.
En outre Ibnou Tofayl fut son contemporain
Qui l'avait introduit auprès du souverain
Abu Youssef Yacoub Roi des deux continents
A qui tous deux rendaient des services éminents,
En tant que médecins attitrés de la cour
Tenus en haute estime par le prince en retour[39].
Aux côtés d'Avenpace jeune encyclopédiste
Lui aussi médecin, philosophe humaniste[40].
Maïmonide vivait aussi à cette époque
Et brilla à son tour sans aucune équivoque[41].
Son livre des poisons avec ses Aphorismes,
Son "Régime de Santé" furent un catéchisme
Que Montpellier gardait toujours pieusement
Pour meubler le programme de son enseignement.
Samuel ben Tibbon a fait la traduction
Des traités des poisons, de la constipation

---

(39) Pour Ibn Tofayl - Cf. notamment Sleïm Ammar - *En souvenir de la Médecine Arabe* - S.T.D. Avenue de Cartage - Tunis, 1965 - pp. 85-6. Secrétaire du Prince Abdel Moumen puis premier médecin et vizir du Sultan Abû Youssef Yacoub, souverain des deux continents - Mathématicien, poète, astronome, philosophe et médecin, auteur de deux ouvrages de médecine, d'un poème médical conservé à la Karaouyine de Fès, et d'un traité sur les médicaments simples, en plus de son fameux roman philosophique *Hay Ibn Yaqdhan* ou secret de la philosophie illuminative - (Le fils du vigilant) (traduit au XVIIème siècle en latin par Pocock sous le nom de philosophus autodidactus).

(40) Avenpace ou Ibn Baja - Ibidem - S. Ammar, *En souvenir de la Médecine Arabe* - op. vit. pp. 86-87 - Né à Saragosse, réfugié à Séville - Brillant vizir et savant médecin philosophe et mathématicien - Au surplus physicien et astronome. Exercera à Grenade puis au Maroc - Mort Jeune en 1139 J.C. empoisoné. Son fameux roman d'Avenpace intitulé le régime du solitaire (Tadbir al Mutawahid) inspirera plus tard le Robinson Crusoe de De Foe.

(41) Maïmonide - ou l'Aigle de la Synagogue - savant médecin et philosophe israëllite de grand renom - (1135 - 1204 J.C.) Enorme bibliographie dans de nombreux langues vivantes. Ses plus célèbres ouvrages écrits en arabe sont - les compendiums ou Mokhtassarat. Les commentaires aux Aphorismes d'Hippocrate, surtout les Aphorismes de Moïse - et des ouvrages sur le coït - Les hémorroïdes - l'asthme - les poisons et préservatifs contre les remèdes mortels - l'épître Al Afdhalia - Livre d'hygiène très connu et souvent traduit en latin (le 3° chapître concerne l'hygiene de l'âme du Philosophe et théologien rationaliste, très influencé par Averroès, il a légué à cet égard, une œuvre immense dont sept ouvrages princeps et en premier lieu *Le Guide des Egarés*, Dalalãt Al Haïrane - ses ouvrages sont traduits en latin, en hébreu, en français, anglais, allemand notamment. Introduits à Montpellier par les versions d'Armengaud de Blaise, ses livres médicaux étaient encore en vogue jusqu'au XVIIIème siècle. Cf. entre autre l'article de synthèse condensé et bien documenté de Haïm Zafrani, Prof. à l'IUniversité de Paris II dans la série *Les Africains* - Tome 3, éd. Jeune Afrique - Paris, 1977.

Et des hémorroïdes ainsi que de la diète :
Traités dont la valeur ne sera pas surfaite[42]
Moussa Ben Meïmoun, ainsi on le nomma
Légua une œuvre immense que le temps assuma.
Ecrite en langue arabe presqu'en totalité
Elle fut un grand acquis pour toute l'humanité.
C'était au XIIème siècle, le siècle des lumières
Qui alors éclairait l'Espagne toute entière.
Quant à Ibn Al Beytar, ce fameux herboriste
Natif de Malaga, ce fut un botaniste
Surpassant Dioscoride et un grand pionnier
qui, en pharmacopée, légua un riche herbier.
Il se fixa au Caire, y jouant un grand rôle
Dans l'art pharmaceutique / où il fera école[43].
Au cours du XIIIème siècle et durant plusieurs lustres,
Par son "Traité des simples', il devint très illustre.
Plus tard seule Grenade demeure le bastion
Qui dans l'ancien empire mérite une motion.
Au sein de l'Alhambra, dans la principauté
Ce XIVème siècle / n'a pas démérité
Grâce à Ibn Al Khatib qui en Andalousie[44]
Fut vizir suscitant la vive jalousie

---

[42] Cf. *Acta Belgica Historea Medecinae* op. cit. - Les relations entre l'arabisme médical et l'école de méd. de Montpellier. L. Dulieu pp. 133-135.

[43] Ibn Al Beytar fut l'un des plus grands botanistes arabes - Le plus gand sans doute du Moyen âge (1197 - 1248 J.C.). Il herborisa au Maghreb, en Grèce et en Italie puis se fixa au Caire où il fera école. Il suivait, ce faisant, une grande lignée de pharmacologues herboristes et naturalistes arabes, tels les andalous, Ibn Ouafid (XIème siècle), Al Ghaiqui (mort en 1165), Ibn Ruümiya (1165 - 1240), le maître d'Ibn al Beytar, Eccherif Al Idrissi Essenquily qui servit le Roi Roger II de Sicile (XIIème siècle J.C.) ou encore le sévillan Abu al Abbas Annabati Cf. aussi Aldo Mieli - *La science arabe* - Ed Brill - Leyden 1966 - pp. 212-214 et L. leclerc - *Hist. de Méd. Arabe* - Livre VI - p. 225-237. Ibn Al Beytar a légué une œuvre considérable dont cinq importants ouvrages la plupart traduits en latin. Traité sur les médicaments simples, traité de l'enrichissement des connaissances thérapeutiques, analyse des œuvres de Dioscoride, traité des effets étonnants et propriétés rares de certaines herbes et médicaments. De tous ces ouvrages, c'est le premier ou Djamii Al Mofradet (Ed arabe récente Beyrouth) qui tranche par son étendue et sa valeur. Il comporte 1400 espèces de drogues dont 300 inédites. Il en existe plus de cinquante manuscrits répertoriés à ce jour. Il a été traduit en français par L. Leclerc - Vol XXIII - XXV - 1877 et 1883 et aussi en allemand par Sontheïmer - 2 Vol. Stuttgart - 1840-42. Réédité récemment en 3 vol par l'Institut du monde arabe - Paris.

[44] Le vizir Lissan Eddine Ibn Al Khatib, natif de Loucha près de Grenade. Philosophe, poète, historien, sociologue et médecin (auteur de près de 40 ouvrages Cf. L. Leclerc op. cit. - Livre VII - pp. 285-288). Célèbre pour son histoire encyclopédique de Grenade et pour son épitre sur la peste actuelle : document d'une haute portée et où il est dit "Il en est qui demande comment nous pouvons

Du savant médecin voire de l'historien
Tel qu'Ibn Khaldoun qu'il connaissait fort bien.
Avec Ibn Khatima il aura la notion(45)
De la manière qui / induit la contagion.
Ainsi fut imposée bien avant Francastor
La question dans / un grand nombre de ports :
Pratique qui plus tard atteindra l'Amérique
Et sera étendue aux côtes de l'Afrique.
La médecine arabe fut donc ainsi transmise
Par le pôle andalou de manière précise
Aussi bien à l'Europe qu'aux autres continents
A travers des contacts suivis et pertinents,
Pourtant c'est de deux pôles qu'on vit la diffusion
Des diverses sciences grâce à la traduction
A laquelle s'attachaient moines et érudits
Pour répandre partout des textes inédits.

L'Africain Constantin, le premier dans la course
S'attelle aux traductions en occultant leur source.
L'école de Salerne devait ainsi briller
De plus en plus au Nord attirant par milliers

---

= admettre la théorie de la contamination alors que la loi religieuse la nie... A cela je réponds que l'existence de la contagion est établie par l'expérience, par la recherche, par le témoignage des sens et par des rapports dignes de foi". Ibn Al khatib eut une relation suivie et parfois tumultueuse avec le grand historien sociologue maghrébin Ibn Khaldoun - Finalement accusé d'athéïsme ,il périt par strangulation à Fès vers 776 de l'Hégire.

(45) Ahmed Ibn Khatima (Al Ansari) natif d'Elmeria fut aussi un grand médecin du XIème siècle J.C. Parlant de la peste de 1348, il dit : "D'après ma longue expérience, la contagion résulte d'un contact direct avec un sujet atteint d'une maladie transmissible". Aussi doit-on isoler le malade - le traiter et même détruire son linge et ses vêtements contaminés. Ibn Khātima mourut vers 770 H. à l'âge de 60 ans. En 1382, Ghanin de Vinario à Montpellier reçoit le message en composant son ouvrage sur la peste où il confirme "qu'aucune autre cause que la contagion ne peut être à l'origine de la transmission de la maladie" - Cf. Sigrid Hunke - *Le Soleil d'Allah* ... Ibidem - Albin Michel - Paris, 1963 - pp. 161-3. Les Arabes ont, ce faisant, introduit dans leurs ports le règlement de la quarantaine, suivis en cela par les villes italiennes (dont Venise) qui chargea des médecins arabes pour établir une règlementation sanitaire analogue à celle édictée dans leurs pays.
Plus tard vint Girolamo Fracastoro, né à Verone en 1478 et dont l'aïeul, médecin lui aussi, Aventino Fracastore avait étudié dès 1325 à Padoue alors imprégnée par la médecine arabe.
Encyclopédiste raffiné de la Renaissance, Girolamo Fracastore fut célèbre pour son poème sur la syphilis et surtout son "de contagione et contagiosis morbis" publié à Venise en 1546, soit deux siècles après les travaux d'Ibn Al Khatib et d'Ibn Khātima. Et qui servira énormément par la suite aux Navigateurs portugais et espagnols.

Tous les esprits curieux venant quérir la science
De tous les coins d'Europe, en leur âme et conscience[46]
Ainsi en Angleterre bien que ce fût lointain
On introduira le / cantique salernitain[47]
A travers l'Italie, en passant par Bologne
Voire par l'Ibérie et par la Catalogne.
Ainsi le second pôle à partir de Cordoue
Rayonna de Tolède aux confins de Padoue
Jusqu'à Paris et Reims, à travers Montpellier
D'où le savoir couvrit l'Occident tout entier[48] .

---

[46] Constantin l'Africain - Moine originaire de Carthage, à l'origine musulman. Après avoir pérégriné en Méditerranée et au Proche Orient, il se fixa à Monte Cassino, en Sicile, où il apporta avec lui nombre d'ouvrages arabes Notamment de l'école de Kairaouan - Il s'attela, aidé notamment par son élève Yahya ben Aflah, à une grande œuvre de traduction et de translation en latin de ces écrits en occultant, pour la plupart d'entre eux, leur véritable origine. Ce sera notamment le cas du Viaticum d'Ibn Jazzar, du Livre Royal d'Hally Abbas traduit sous le titre de Pantegni et même des œuvres d'Isaac Ibn Soleiman dont il avouera seulement la paternité pour le traité des urines. Il en fut de même des Aphorismes et des Pronostics d'Hippocrate ainsi que de l'introduction à la thériaque et pour Galien de la grande et petite thériaque, enfin du traité sur l'oculistique de Honeïn Ibn Ishaq, toujours à partir de leurs versions arabes. Malgré sa réputation de plagiaire, Constantin mérite - comme le dit Daremberg le titre de "Restaurateur des Lettres médicales en Occident".
Cf. (entre autres) l'Ecole de Salerne - *Les Universités de Bologne et de Padoue* - Pr. Gastone Lambertini - *Hist. de la Méd., de la Pharm. de l'Art dentaire et vét.* - Albin Michel - Tchou-Laffont, Tome - Paris, 1977 - pp.331 à 365. - Cf. aussi Aldo Mieli "La science arabe" Ibidem - pp.220-233. Et aussi Jean Cazeneuve - *Legs de la médecine arabe à la thérapeutique française au Moyen-âge* - Thèse de Doct. Alger 1941 pp.70-71 et nombreuses autres références notamment celles de Daremberg, Karl Sudhoff et Heary E.Sigerist. Cf. aussi Bariéty et Coury - *Hist. de la Médecine* - Ed. Fayard, Paris 1963 - pp.337-347. - Cf. aussi CG.Cumstom - *Histoire de la médecine du temps des Pharaons jusqu'au XVIIIème siècle* - Trad. de Mme Dispan de Floran - Ed. La Renaissance du Livre - Paris, 1931 - pp.257-9 et 262-268.
[47] La médecine gréco-arabe, donc (les véritables) connaissances médicales tout court, en Grande Bretagne à travers le célèbre cantique salernitain, écrit en latin à la façon des poèmes médicaux arabes et dont le contenu s'inspirait évidemment et profondément de la contribution arabe dans cette discipline. Les livres arabes furent notamment en vogue en Angleterre de l'an 1350 à l'an 1500. Cf. M.Jelili - "Ta'ṭhir Et Ṭibb Al'Arabi fil Et-Tibal Ouroubi" - Influence de la médecine arabe sur la médecine en Europe) *Revue de l'Académie des Sciences d'Irak* - vol. 2-3, l. 32 - Oct. 1981, p.193. - Cf. aussi *Hist. de la Méd. des Pharaons jusqu'au XVIIIème siècle* / Ibidem - p.270-2.
[48] Pour le legs à **l'Occident très nombreuses références.**
Cf. notamment L. Leclerc - *Histoire de la Médecine Arabe* - Livre VIII - Minc très dense et très précieuse sur cette étape essentielle. Et la thèse susmentionnée au N° 46 de Jen Cazeneuve.
Cf. aussi Aldo Mieli - *La science arabe* - Ed. Brill - leyden 1966 pp. 217 à 257 abondante bibliographie. Cf. aussi A.C. Crombie - Histoire des sciences de St Augustin à Galilée - Toùe I - PUF - lère Trim. 58. Paris - et aussi G. Sarton - Histoire des sciences - Scientific literature - Ignace Goldziher Memorial - vol I - 1948 - *The Life of Sciences - Essays in the history of civilisation* (Henri

A ce rude labeur, beaucoup vont s'atteler
Pour le mener à terme, ils durent s'épauler.
L'Archevèque Raymond à Tolède dirigea
La première école dont l'œuvre émergea
Aux côtés des travaux de Gérard de Crémone
Le plus grand d'entre tous que n'égala personne.
Ni Armengaud de Blaise, ni Adélard de Bath
Ni Jean de Séville, ni Nerman Dalmate,
Ni Marc de Tolède, ni même Michel Scot
Gilles de Portugal n'atteignirent sa côte;
Ni Robert de Chester, Platon de Tivoli
Arnauld de Villeneuve, Philippe de Tripoli,
Ni bien d'autres chercheurs, du Juif jusqu'au chrétien
Quoique l'œuvre de tous fût appréciée fort bien.
Gérard et son équipe suivaient très strictement
L'ordre des mots arabes et littéralement
Ce qui, pour d'autres auteurs produisait des erreurs
Si bien qu'à les comprendre, c'était une gageure.
Le but alors n'était/plus l'initiation
Mais l'exposé technique pour toute traduction.
Cette assimilation mettra beaucoup de temps
Comme Roger Pacon le souligna longtemps:

---

= Schumann) - New York 1948 - Intr. To the History of Science - 3 vol. et Juan Vernet - *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne* - Ed. Fra,çais Sindbad - Paris 18 - 1978 - Chap. 3, 7, 8, 9 et 10 Bibliogr. et notes pp. 385 à 429. Pour l'école de Montpellier mentionnée pour la 1° fois en 1137, Cf. les travaux de H. Dulieu entre autres et Bariety et Coury - Hist. de la Médecine - Ed. Fayard - Paris, 1963 - pp. 347-9 et les Ecoles Françaises au Moyen-âge par J. Turchini - Hist. de la Med.. la Pharm., de l'Art dent. et vét. - Albin Michel - Tchou - Laffont, T. 2 - Paris. 1977 pp.367 à 392. Le legs arabe à l'Occident en médecine est unanimement reconnu aujourd'hui ainsi que, désormais la contribution originale qu'il a comportée- Cf. notamment et entre autres, Lucien Leclerc - "Hist. de la Médecine Arabe" - Tome VIII - La transmission à l'Occident - Riche bibliographie - Cf. Aussi Sigrid Hunke - *Le Soleil d'Allah* - Ed. Albin Michel - Paris, 1963 - *L'Eveil de l'Occident* - pp. 174 à 193 - Et notamment encore toutes les autres références indiquées aux numéros 109 et 110 Cf. enfin "Histoire de la Médecine, de la Pharmacie, de l'Art dentaire et Vétérinaire" - op. T. 2 - J.C. Sournia - *La Méd. Arabe* - pp. 226 à 229 - Ed Albin Michel Tchou Laffont - Paris. 1977.
Cf. aussi la synthèse de P. Benoît et F. Micheau - "L'intermédiaire arabe"? In: *Eléments d'Histoire des Sciences* - Direction M Serres) - Paris 1989 pp. 151 à 175.
(49) L'Archevèque Raymond, d'origine française, dirigea un véritable atelier de traduction à Tolède, au XIIè sicèle, traduisant le traité de l'âme d'Avicenne avec le concours de deux érudits possédant l'un l'arabe, l'autre le latin, à savoir: Jean de Séville et l'archidiacre Gundisalvi lesquels marchèrent par la suite isolément dans la voie des traductions, entrainant dans leur sillage nombre d'autres érudits.

Ainsi des procédés souvent sophistiqués
Pour saisir les degrés très souvent compliqués
d'Intensité croissante des médicaments
Qu'Al Kindy présentait dans son raisonnement(52).
Le Canon a pâti aussi à cet égard
Et ne sera compris qu'après coup sur le tard(53).
Quant aux traducteurs de l'hébreu au latin
Il y eut quelques uns dont l'éclat fut certain.
Parmi eux Faragut dit aussi Fararius
D'entre les savants juifs allait briller le plus.
Mais aussi Ibn Daoud connu au Moyen âge
Sous le nom d'Avendaeth comme un illustre sage,
Avec les Prophatius, Jekethiel, Ben Tibbon
Gravitant de Turin à la cour d'Aragon.
Mais c'est bien Fararius qui, pour les historiens,
Clôture cette phase des traductions fort bien(54).
Avec le XIIIème/siècle, elle finira
Mais la réimpression longtemps se poursuivra.

---

= Gérard est le plus fécond des traducteurs latins. Plus de cent traductions lui sont attribuées dans la plupart des sciences dont au moins 21 de médecine notamment le Liber Mansouri de Rhazès, le Canon d'Avicenne, le Livre des Simples d'Ibni des Eléments d'Ësaac Ibn Soleïman, neuf livres de Galien et autres traités de Serapion ou d'Ibn Radwan. Cf. L. Leclerc - "Hist. de la Méd. Arabe" - Livre XIII, pp. 398 à 431.

ne arabe et l'Occident médiéval Ibidem pp. 147-153. Et "La liste des traductions de Gérard de Grémone" E.Grant. *A source book in medieval science* - Cambridge - Mass 1974 - pp. 325-38 - et *Dictionnary of Scientific Biography* vol. XX New York 1978 pp. 173-192.

(50) Ces noms ne sont pas les seuls. On y ajoute ceux de Herman Contract - Gundisalvi, Robert de Rétine - Rodolphe de BMorbeke Pierre de Capestang, Jean Jacmé - Jean de Tournemire, Alfred de Sarchel-Etienne d'Antioche - le traducteur de Lbbas et qui permit de découvrir la supercherie de Constantin l'Africain à ce sujet. Certaines traductions se firent aussi de l'arabe à l'hébreu et de l'arabe au grec. Cf. à ce propos aussi Ch. Lichtenthaeler - *Hist. de la médecine Trad. française* - Ed. Fayard Paris - 13ème Conférence "La médecine scolastique (1100-1400) pp.257-289.

(51) Cf. la médecine arabe et l'Occident médiéval - op cit pp. 152 et 160-5.

(52) Ibidem p. 152-3.

(53) Ibidem p. 153.

(54) Le rôle des traducteurs juifs reste non moins considérable. Tels le juif espagnol Ibn Daoud (Avendeath) converti au christianisme sous le nom de Jean de Séville - le plus grand traducteur après Gérard de Crémone, notamment des ouvrages d'astrologie et de médecine arabes. De même Frej Ben Salem ou Faragut ou - Farariudu Continens de Rhazs - La mort de Fararius en 1275 marque pour les orientalistes la fin de la période des traductions des textes originaux arabes.
D'autres érudits israëlites implantés notamment dans le Midi de la France après avoir été, pour certains, chassés d'Espagne par l'inquisition chrétienne, ont joué également un rôle très important comme Samuel Ben Tibbon - Nathan Prophatius -thiel, Hananel D'Amalfi - Abdulhakim de Turin et l'anatomiste Caphon qui gravitaient autour des écoles de Salerne et Montpellier.

Comme on vient de le voir pour de nombreux traités
Alimentant dès lors les Universités.
Au XIIIème siècle dans / ses derniers trente ans
Les auteurs arabes rentraient tambour battant,
A la fois à Bologne, Montepellier et Paris
Leur fracassante entrée faisant beaucoup de bruit[55],
Ce transfert du savoir partiel et sélectif
Pour l'essor médical deviendra décisif,
Ainsi la médecine s'était constituée
En deux temps essentiels où elle s'est située.
D'abord au XIIème siècle, à son éveil
Puis au XIIIème qui / n'aura pas son pareil,
Grâce à la création / des Universités
Et à l'enthousiasme qu'elles allaient susciter.
C'est alors la médecine scolastique
Qui domine en ces temps du point de vue pratique.
Les Universités font leur apparition
A partir de l'Espagne se fait leur progression.
Palencia puis Paris, Bologne et Padoue
Toulouse, Montpellier allaient suivre Cordoue.
Plus tard Salamanque, Valladolid, Oxford
Louvain et Heïdelberg seront fondées encore.
Espagne et Italie, France et Saint Empire
Autant que l'Angleterre les voient ainsi surgir,
Spécialement au cours des deux siècles suivants
Formant des praticiens dont certains très savants[56],
Leur besoins suscitant une augmentation
Des transcriptions arabes et de leur diffusion.
Douze auteurs arabes parmi les plus côtés
Comptent à Montpellier à l'Université.
Deux fois plus que les Grecs, ils sont favorisés
Avicenne et Rhazès étant les plus prisés,

---

Cf aussi Isidore Simon : "La Médecine hébraïque au Moyen-âge". In : *Histoire de la Médecine de la pharmacie; de l'art dentaire et vétérinaire*. Tome III - pp. 11 à 69 - Ed. A Michel - Tchou/Laffont - Paris; 1978.

(55) *La Méd. arabe et l'Occident arabe*. Op. cit p. 168 et p. 175.

(56) Ibidem. *La Médecine arabe dans les Universités* pp. 189-20. Et Ch. Lichtenthaeler - *Histoire de la Médecine* - Ed. Fayard Pars 1975 pp. 263-8. Cf. la remarquable synthèse sur l'histoire des universités européennes effectuée par H. Rashdall - *the universities of Europe in the middle ages* Edited by F.M. Powicke and A.B. Emden - Oxford 1936-3 Vol.

Juste avant Mésué, Honeïn, Avérroes
Qui à la Renaissance sont étudiés sans cesse.
Au XIIème siècle / Rhazes et Avicenne
Seuls apparaîtront au devant de la scène[57].
A Paris par contre, c'était Johannitius.
Ibn Al Jazzar avec Isaac Judeus
Tout autant qu'Avicenne et Rhazes plus tard
Qui sont considérés avec le plus d'égards[58].
En 1405 Bologne étudiait
Avicenne, Hippocrate et Galien en premier[59],
Tandis qu'a Louvain, Rhazes s'y ajoutait
Avec d'autres auteurs / arabes moins côtés.
Et ce du XVème siècle / au XVIIIème
Bien d'autres facultés, dès lors, faisant de même.
Il en sera de même de bien des hôpitaux
Qui par l'Andalousie seront connus bientôt.
De Grenade, Séville, Toléde ou Valence
L'Occident en aura plus tard la connaissance.
Depuis le XIVème siècle ils s'établissent[62]
Ça et là en Europe sous le terme d'hospices.
Le malade alité et à juste raison
Y est traité tel que / "Seigneur de la Maison",
Selon cette formule à coup sûr orientale
Des ordres hospitaliers qui restait magistrale.
Le XVème siècle dans / sa seconde moitié
Verra plus tard surgir un débat sans pitié.
La place sera cédée par les Arabistes
Au profit désormais du courant humaniste.
Mais ce dernier pourtant n'allait pas rejeter
De la science arabe / sa part de vérité.

---

(57) Cf. *Acta Belgica Historiae Medicinae* op. Cit - pp. 133-7.
(58) *La méd. arabe et l'Occident arabe* op. cit. pp. 170-4.
(59) Ibidem pp. 194-5.
(60) Cf. *Acta Belgica Historiae Medicinae* Op. cit. pp. 148-51.
(61) Issa Bey - *Histoire des Bimaristans*. Le Caire, 1928 et S.Hammarneh, "Development of hospitals in Islam in journal of the history of medicine", 17, (1962) pp. 366 et l'Article Bimaristan de l'*Encyclopédie de l'Islam* 2è Ed. Brill Leyden Vol I. pp. 1259 - 1262 - L'hôpital de Grenade fut créé en 1365. Celui de Séville en 1400, celui de Tolède en 1494.
- Cf. aussi *la Méd. arabe et l'Occident médiéval*. Op. cit. pp. 246-9.
(62) Ibidem p. 249.

Aux XVème et XVIème / siècle les imprimeurs
Editent les Arabes encore avec ardeur
Et tout spécialement leurs livres médicaux
Malgré l'imperfection des textes originaux[67] .
De là, la révision / qui sera entreprise
Pour nombre de traités / à partir de Venise[68] .
De fait quand sortiront / les premiers incunables
Le savoir diffusa de façon plus notable.
Et l'on conçoit fort bien que cet enseignement
Atteignit l'Amérique quasi certainement,
Contribuant ainsi au contact des cultures
Que Colomb provoqua dans sa grande aventure.
Le tournant décisif étant pris par Vésale
Grâce à la dissection de façon radicale
Vésale dont la thèse fut axée sur Rhazes
Et un savoir arabe approfondi sans cesse.
Grâce à lui Padova deviendra le symbole
De la modernité/dont elle eut l'auréole[69] .
C'est ainsi que l'Europe vivant dans l'ignorance
Du savoir des Anciens a eu la connaissance.
Et qu'elle le féconda de façon très hardie
En vue de résultats qui étaient inédits.
Or l'Occident n'a pas, loin de là, tout traduit
Juste quarante livres sur le millier produit[70] .
Que les bibliothèques ont ce jour recensé
Ce que bien des chercheurs ne savent pas assez.

---

(63) Ibidem p. 250.

(64) Ibidem pp. 176-203

(65) Ch. Lichtenthaeler - *Histoire de la médecine.*, Ed. Fayard Paris 1975. pp. 271-9. Et problèmes autour de la renaissance médicale pp. 321-4.

(66) *La Méd arabe et l'Occident médiéval*, Op. cit - pp. 253-6.

(67) Ibidem pp. 199-200. La plupart des auteurs arabes traduits au Moyen âge ébénéficièrent d'une dition avant 1500 - Cf. A.C. Klebs - Incunabula scientifica et medica - Hildsbeim 1963 - Les textes le plus souvent édités étant l'Isagogre de Jonhannitiers Honeïn Ibn Ishaq) et le Canon d'Avicenne. A noter à Rome la fameuse édition arabe du Canon en 1593. Celle à Louvain des Livres I et du II du Canon publié par Plempius et consédérée comme la meilleure traduction latine.

(68) *La Méd. arabe et l'Occident médiéval*, op. cit. p.200.

(69) *Histoire de la médecine, de la pharmacie, de l'art dentaire et vétérinaire.* Ed. Albin Michel - Tchou - Laffont Tome 2 pp. 348-53 - et Tome 3. pp.88-89 pout de Vésale le fondateur de l'anatomie moderne".

(70) *La Médecine arabe et l'Occident médiéval*, op. cit. p. 229 et p. 242. - Chapitre : Ignorances occidentales.

Il reste qu'aux Arabes, il doit reconnaissance
Car à leurs traducteurs, il dut sa renaissance
Notamment à ceux qui, depuis l'Andalousie,
Ont transmis le savoir des sciences de l'Asie,
Tout en l'enrichissant de leurs propres apports
Qu'ils ont fait fructifier durant leur âge d'or:
Symbiose de deux Mondes se transmettant ainsi
Grâce aux navigateurs en Amérique aussi
Par des contacts noués aussi entre trois mondes
S'influençant, dès lors, de façon très profonde

Ceci en conclusion d'un survol historique
Que j'ai cru bon d'écrire en suivant la métrique
Tentant de résumer ce qui me vint en tête
Sur un sujet traité de façon incomplète.
Ce texte est trop succint, trop général sans doute
Mais je suis obligé d'alléger votre écoute
Recevez, tout de même, tous mes remerciements
Pour avoir abusé de vos précieux moments.

# L'influence des médecins de Al-Andalus sur l'Anatomie du Moyen Age et de la Renaissance

**Juan José BARCIA GOYANES**

Université de Valence

Tout le monde est maintenant d'accord au sujet de l'influence de la médecine des Arabes sur celle du Monde Occidental. Et encore faut-il la souligner, car on doit dire que la médecine du Moyen Age a été presque exclusivement arabe, quelle que soit la dette des propres arabes envers la Grèce.

Mais il n'est pas de même si l'on change l'expression "arabe" par celle de "arabe de l'Andalus". La figure géante d'**Avicène** a fait du tort à toutes les autres, qu'il s'agisse de celle des grands Persans **Razès** et **Haly Abbas**, ou de celle pas plus petite des Andalous **Albucasis, Averroès** et **Abenzoar**. Quant au second, il est épargné par sa contribution à la philosophie, dans laquelle personne ne l'a surpassé, de telle sorte que l'on sait bien qu'il a été placé dans le Limbe par **Dante** avec **Hippocrate, Galien** et **Avicène** parmi les plus grand savants de l'antiquité.

*Averrois, che il gran comento feo...*[1]

---

[1] Averroès, celui qui a fait le grand commentaire (d'Aristote).

**Albucasis**, de son côté n'a pas eu le même succès, et, cependant, il faut dire, d'abord, que ce qu'**Avicène** a signifié pour la médecine occidentale, **Albucasis** l'a été pour la chirurgie.

Il est vrai, qu'il doit beaucoup de ses connaissances à **Paul d'Aegine**, mais bien que dans son Tashrif il y ait un grand apport de son expérience personnelle, ce fut à travers cette oeuvre que la chirurgie grecque est arrivée à l'Occident. Et je veux souligner, parmi les parties les plus originelles du Tashrif, sa contribution au sujet de l'odontologie. Tandis que **Paul** consacre quelques lignes-celles qui forment le chapitre XXVI du livre troisième de ses oeuvres[(2)] - au mal de dents, et aussi un autre, très bref, le chapitre XXVI du livre VI, à l'extraction des dents, **Albucasis**, dans la partie III de la Chirurgie (le livre 30 du Tashrif) résume en huit chapitres un vrai traité d'Odontologie, dans lequel il parle de l'hygiène dentaire, des maladies des dents et des gencives, des extractions et des prothèses dentaires. Et on doit encore ajouter les chapitres sur les fractures du maxillaire, et, la première fois dans l'histoire de la médecine, l'opération de la grenouillette.. Et dans le livre deuxième il donne une série de médicaments pour les dents, ainsi que des dentifrices. Si l'on peut dire, avec **Casas**[(3)] qu'**Albucasis** est le sommet du savoir odontologique du Moyen Age, on peut ajouter qu'il est aussi le premier dentiste scientifique de l'histoire.

C'est pourquoi j'ai proposé, il y a peu du temps aux dentistes de Valence, qu'à côté de l'image de sainte Apolonie, leur patronne, qui a été élue parce que d'après la légende, son martyre commença par l'extraction de toutes ses dents, de placer ne nom d'**Albucasis**[(4)].

Ce que l'on pensait d'**Albucasis** dans l'Europe de la Renaissance est résumé dans les mots de **Paul Ricius**, son éditeur d'Augsburg: "Je n'hésite pas à affirmer, sans mépriser quelqu'un d'autre, qu'après le père de la médecine, **Hippocrate**, et de son interprète **Galien**, qu'il y ait, parmi les médecins, aucun supérieur à **Albucasis**." Que ces mots puissent lui faire pardonner toutes les innombrables fautes avec lesquelles il a corrompu la traduction au Latin des trois premiers livres du Tashrif[(5)].

Mon élève **Ismail Zahrawi Zahrawi**[(6)] a eu pour objectif de sa Thèse Doctorale l'étude de l'influence d'**Albucasis** sur les chirurgiens postérieurs. je

---

(2) Je cite d'après l'édition de Gunther d'Andernach, Lugduni 1567.

(3) Casas **Botella**, en **Lain Entralgo**, Histoire de Medicina, T. VII.

(4) Conférence dans le Colegio de Odontólogos y Estomatólogos de la III Region, Valencia, 1988.

(5) *Liber Teoricae necnon Practicee Alsaharavii.* Augsburg, 1519.

(6) **Zahrawi Zahrawi, I.** *El tratado de las fracturas de Albucasis (Abu Kasim. Al-Zahrawi). Sus fuentes e influencia en la cirugia ulterior.* Valencia 1987.

pense qu'il a laissé bien démontrée cette influence, qui s'étend depuis **Gugglielmo da Salicetto** jusqu'à **Ambroise Paré** et **von Gestdorff**, en passant par **Guy de Chauliac**, et tous les chirurgiens jusqu'au siècle XVII, bien avancé.

Mon propos n'est pas, cependant, d'insister sur ces choses, déjà connues, mais de m'occuper d'un point, peu ou guère connu, celui de l'influence d'**Albucasis** sur l'Anatomie de la Renaissance, prise comme paradigme de celle des médecins de l'Andalus sur l'Anatomie de la Renaissance, prise comme paradigme de celle des médecins de l'Andalus sur l'Anatomie du Moyen Age et du siècle XV.

A vrai dire, l'apport des arabes à l'Anatomie est, ou méconnu ou sous-estimé. On part du préjudice, que les arabes, à cause de leur croyances religieuses, n'ont pas pratiqué l'anatomie, même pas celle qui n'a pas besoin de dissection, comme l'ostéologie ou l'anatomie de surface. Mais, en plus, depuis la réaction anti-arabe de la Renaissance, on ne veut pas même reconnaître leur rôle de transmetteurs de l'anatomie grecque, en leur attribuant des textes souillés de fautes qui, presque toujours, sont seulement dues aux traducteurs latins.

Or il faut affirmer d'abord, que l'Anatomie que l'Europe du Moyen Age a connue, a été purement arabe, quelque soit son originalité. Une partie de la méconnaissance de ce fait est due à ce que les historiens de l'Anatomie ont seulement considéré les œuvres titulées comme traités de cette science, sous-estimant l'apport, souvent très importante des chirurgiens. Mais aussi bien l'Anatomie de Mondino, la seule œuvre du Moyen Age qui porte ce titre, que les parties anatomiques de beaucoup de traités chirurgicaux, comme ceux de **Henri de Mondeville** ou **Guy de Chauliac**, ne sont, en réalité, que des résumés de la partie anatomique du Canon **d'Avicène.**

La réaction anti-arabe à laquelle nous venons de nous référer est allée si loin, qu'elle a effacé presque toutes les traces du passage des arabes par l'anatomie, signalées par les noms des accidents anatomiques et la citation des auteurs. C'est ainsi que, tandis qu'au Moyen Age et dans le premier quart du XV° siècle, nous trouvons de nombreux mots transliterés de l'arabe et beaucoup de mentions des médecins arabes, il en est justement le contraire dans les œuvres postérieures. Ainsi, tandis que dans les *Commentaria* de **Giacomo Berengarius Da Carpi**, publiés en 1521 on trouve plus de 30 noms arabes d'accidents anatomiques et 716 citations d'auteurs de cette culture, dans l'œuvre de **Realdo Colombo**, *De reanatomica*, parue en 1559 on ne trouve aucun nom d'auteur arabe et voit citées quatre translitérations de l'arabe : *mirach, siphac, zirbus et meri.*

Je dois m'abstenir de traiter ici les causes de cette conduite, qui n'ont eu rien de scientifique, et je vais déjà m'occuper de l'influence d'**Albucasis** sur l'Anatomie de la Renaissance à travers le vrai rénovateur de l'Anatomie qui a été, avec **Nicolo Massa**, ce **Da Carpi**, déjà cité, et non pas comme l'on dit d'habitude, **André Vésale**[7] .

**Da Capri** admira profondément à **Albucasis** et il le mentionne fréquemment dans son œuvre la plus Large *Commentaria in Anatomia Mondini*. Mais nous ne pouvons pas le suivre à travers les 400 folia de celle-ci dans le temps que l'on m'a accordé, et même s'il avait été prolongé.

D'autre part je n'oublie pas que la plupart de mes auditeurs ne sont ni anatomistes ni médecins et que je mets à l'épreuve leur attention et leur patience. C'est pour cela que j'ai choisi un chapitre dans lequel l'influence du grand Maître de Cordoue est évidente. Il s'agit de celui dédié aux veines .du bras, et, en l'exposant, j'essayerai d'éviter quelque détail superflu, bien qu'il soit nécessaire de dire l'essentiel afin que mes affirmations aient un fondement autre que celui de l'autorité dont je ne me sens pas en possession.

Il est un point, celui des veines du bras, dans lequel la réaction anti-arabe n'a pas été capable d'effacer les noms arabes, que nous employons encore.

Sans doute **Galien** a-t-il bien connu les veines du bras – les seules dont je parlerai tout de suite – mais, d'après sons habitude, il ne nous a laissé que deux noms pour les désigner : celui de ω μ ια ια φλεψ, la veine humérale, qui descend par le bord latéral du bras et la κατα μασχαλη φλεψ, la veine axillaire, qui descend en suivant son bord médial. Ces noms ont été traduit par **Hunain ben-Ishaq** comme *çirq al-katifiy et çirq al-ibtiy* mais, lorsqu'il nous donne ces noms, il se hâte d'ajouter que la veine *al-Katifiy* est le veine *al-qifāl* et la veine *al-ibtiy* aussi la veine *al-basliq*. C'est-à-dire qu'il suppose que ses lecteurs connaissent ces veines par la seconde dénomination et veut expliquer que le premier nom n'est qu'un synonyme. Et ce sont les noms mentionnés par Hunain, en second lieu, qui sont arrivés jusqu'à nous, dans leur translitération au latin : *veine basilique* et *veine céphalique*. Mais malgré leur origine arabe, on pensait qu'il s'agissait de translitération des adjectifs grecs βασιλικη ετ κεφαλικη.

En 1879, **Joseph Hyrtl**, l'anatomiste de Vienne, dans son œuvre *Das Arabische und Herbräische in der Anatomie* faisait remarquer qu'avant le VIII° siècle et l'apparition des écrits des arabes, on ne pouvait trouver un

---

[7] On peut voir sur ceci ma contribution au VIII° Congrès d'Histoire de la Médecine, Murcia-Cartagena, 1986. Actas, vol III, pgs 1744-1785.

seul exemple de ces noms appliqués à des veines du bras, et que l'on devait croire qu'ils étaient d'origine arabe, ou, du moins, arabisés. La chose paraissait claire, mais bientôt se montrèrent des opinions contraires provenant surtout du champ des phylologues, lesquels trouvaient fort improbable l'existence de mots aussi semblables provenant de deus langues aussi différentes que le grecque et l'arabe. D'autre part, les arabistes trouvaient que la structure de ces mots ne s'accordait pas avec celle des racines arabiques trilatérales. je ne peux m'étendre ici sur cette question et je renvoie ceux qui s'y intéressent aux travaux mentionnés ci-dessous[8].

Les arabes nous ont laissé encore quatre noms de veines du bras, deux desquels n'ont pas d'antécédants grecs. Ce sont ceux de *çirq al-madiyan, habl al-dirah, çirq al-akhal et çirq al-wsailim.* Le premier n'a jamais été traduit et a été confondu avec la veine moyenne ; le deuxième fut mentionné une fois seulement par **Galien** sous le nom de το δεσμος του βραχιονος, nom qui passa tardivement au latin sous la forme de *funis brachii*; le troisième reçut de nombreuses traductions, desquelles la plus connue a été celle de *vena nigra*, qui fut supplantée par le nom galénique de μεση φλεψ; le quatrième, enfin, fut traduit par le nom italien de *vena salvatella.*

De ces quatre veines, seule la troisième est arrivée à nous sous la forme incorrecte de *vena mediana.*

Mais, voyons déjà la description que des veines du bras nous fait Da Carpi.

Il dit d'abord que Galien a parlé très peu des veines, mais il croit que la cause de cela est que l'on a égaré le livre où il s'étendait sur cette question. C'est pourquoi il suit dans sa description **Razès** et **Albucasis**, qu'il trouve plus près de la vérité qu'**Avicène** et **Haly**. Il dédie neuf pages au thème, centrées surtout autour des veines du dos de la main, question très intéressante alors. Vous savez que l'on croyait que les veines, provenant toutes du foie, menaient le sang dans tous les membres, et, aussi que dans les maladies, elles étaient véhicule de substances toxiques que l'on prétendait éliminer par la saignée. Chaque veine portait surtout celles qui provenaient d'un organe déterminé, et devait ainsi être saignée dans les affections de cet organe, dont elle portait le nom en plus de son nom anatomique : veine céphalique; veine hépatique, veine splénique, etc.

---

[8] **Macalister, A.** : *Archeologica Anatomica, III. The veins of the forearm.* Jour An. and Physiol. 1899. **Témkin, O.** *The Byzantine Origin of the Names for the Basilic and Cephalic veins*, en *The Double Face of Janus.* The John Hopkins University Press, 1977. **Oesterle, H.J.** *Vena Basilica, Vena Cephalica* Sudhoff's Archiv. Bd. 63, Heft 4.1980. **Barcia Goyanes, J.J.** *Vena Basílica y venan cefálica.* A propósito de un trabajo de Hans J. Oesterle. Dynamis, Vol. 4, 1984, pgs 239-245.

Neuf pages sur ce sujet donnent assez d'espace pour des réitérations qui font de ce chapitre un des plus indigestes des Commentaria. J'essayerai de les résumer et, avec l'aide d'un schéma, de les rendre plus assimilables. Leur importance comme témoignage de l'influence exercée par **Albucasis** sur le restaurateur de l'Anatomie, en vaut bien la peine.

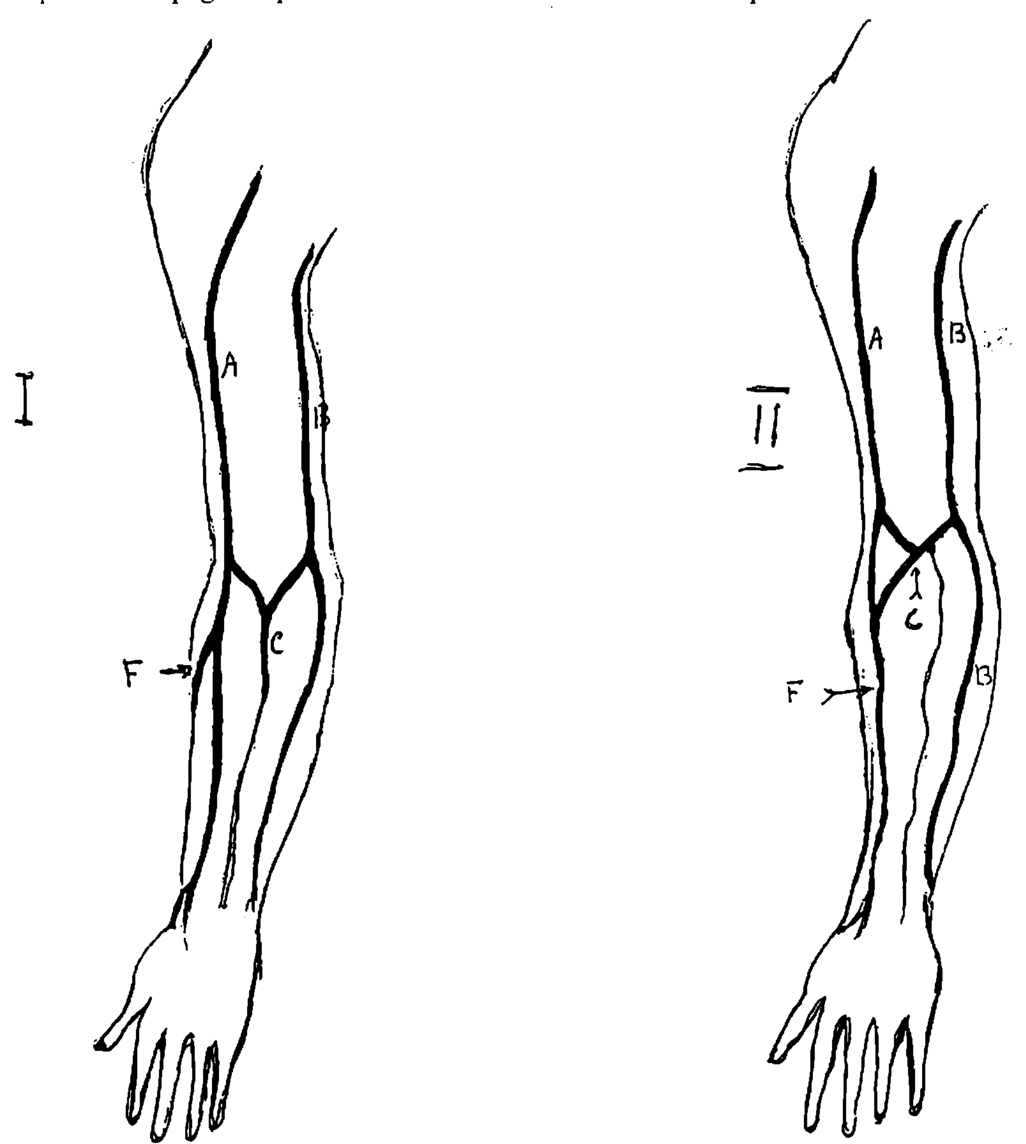
La description des veines superficielles du bras, habituelle parmi les anatomistes français depuis **Winslow**, est celle que nous devons à celui-ci. Les deux veines, céphalique et basilique, descendent parallèlement sur les bords latéral et médial du bras. La première, en arrivant à la main reçoit le nom de céphalique du pouce, tandis que la seconde, en arrivant au petit doigt s'appelle salvatelle. Lorsqu'elles arrivent au pli du coude, chacune d'elles donne une branche, moyenne céphalique ou moyenne basilique, qui s'adresse à la partie moyenne de l'avant bras pour constituer la veine commune des anciens-akhal des arabes – qui descend en bas sous le nom de veine médiane.

Or, la description d'**Albucasis**, suivie par **Da Carpi** tend à donner la plus grande importance dans le formation des veines du dos de la main à la veine appelée par les arabes h*abl al-dirha*, la *funis brachii* des latinistes du Moyen Age. Cette veine se forme dans la partie supérieure de l'avant-bras par l'union d'une branche de la veine basilique avec la veine céphalique. C'est ce rameau, qui reçoit le nom de vena communis ou cirq al-akhal. La veine cirq al-dirah arrosse la plupart du dos de la main en laissant seulement la partie plus proche du petit doigt à la veine salvatelle.

Cette disposition est la plus courante, et elle est aussi celle que suivent les anatomistes allemands, depuis **Henle**, quoiqu'ils ne parlent pas déjà de veine *funis brachii*, que serait, peut-être, pour eux une *Armseilenader* car ils ont oublié la description d'**Albucasis**. Elle est aussi représentée dans les gravures les plus renommées comme la représentation de toutes les veines du corps dans la *Fabrica* de **Vésale** ou celle des veines superficielles du bras dans l'atlas de **Bourgéry-Jacob**. Elle est aussi ma propre disposition, quoique je ne prétende m'ériger en paradigme de la norme anatomique. Je pense que si elle n'est pas représentée plus fréquemment encore, c'est parce qu'il est vrai que, comme a dit Oscar Wilde, ce n'est pas que les peintres imitent la Nature, mais c'est la Nature qui imite les peintres. Les auteurs des dessins anatomiques élevés sous l'influence de la description de **Winslow**, croient-ils la trouver, sauf les cas les plus évident au contraire, dans la pièce qu'ils prennent pour modèle.

Mais, naturellement, nous ne sommes pas ici intéressés par l'exactitude de chacune des descriptions, mais par la constatation que **Da**

Carpi a suivi d'une manière consciente le Maître de Cordoue, nous donnant ainsi une preuve évidente de l'influence de celui-ci sur les anatomistes de la Renaissance. Et, puisque le temps ne m'est pas permis de m'étendre sur plus d'exemples, permettez moi, Messieurs, pour une fois d'avoir recours au proverbe espagnol "para muestra basta un botón" un exemple suffit.




Les veines du plis du coude I, d'après Winslow II, d'après Albucasis et Da Carpi, A, veine céphalique. B, veine basilique, C, veine commune, F, veine *funis brachii*

# al-Andalus :
# Un dialogue entre la science et l'universel

**Dra. Margarita SERRANO**

Institut Occidental de Culture Islamique – Madrid

Mesdames, Messieurs, Chers Professeurs,

Je tiens à remercier tout d'abord l'obligeance de Mme Aziza BENNANI, Doyenne illustre de la Faculté des Lettres et des Sciences, qui a bien voulu m'inviter à participer à cette rencontre notable d'intellectuels. Il s'agit par ailleurs d'une occasion remarquable de s'enrichir et de comparer nos idées propres à celles d'autres spécialistes aussi éminents que ceux qui siègent aujourd'hui ici.

D'après le Professeur Miguel Serres, le meilleur système pour amorcer une analyse rigoureuse de l'Histoire de la Science passe par le regroupement d'un certain nombre de spécialistes en des matières diverses, car c'est justement la différence entre les approches et les points de vue qui est susceptible de produire des visions plus complètes et plus universelles. Et c'est dans ce sens que pourrait trouver une justification mon apport à une meilleure connaissance de l'Histoire de la Science, sur la base de l'étude et de la mise en pratique de la spécialité, à savoir la médecine et la chirurgie.

La méthode de recherche que propose le Professeur Serres est, à mon avis, absolument nécessaire, étant donné que l'essai historique peut dans tous les cas être conditionné par la vision personnelle de l'essayiste lui-même.

Il serait peut-être indispensable de procéder à une analyse des événements historiques à la lumière de notre temps, en raison du bouleversement qui s'est opéré au niveau des mentalités, et sur la base d'une *nouvelle* approche, plus universelle et davantage intégratrice.

Il s'agit en tout état de cause d'atteindre à une situation qui nous permette d'évaluer les événements et les expériences humaines avec la plus grande impartialité possible, car nous entendons que tel est le fondement intrinsèque et telle est l'utilité pratique de la Science Historique.

Cher auditoire,

Sans doute d'une manière quelque peu superficielle, étant donné que nous ne disposons pas de beaucoup de temps, notre réflexion a pour objet d'analyser de quelle façon un certain nombre de paramètres essentiels de la science islamique médiévale, et en particulier de celle qui a pris son essor dans al-Andalus, ont été adoptés par la Renaissance européenne à un tel point qu'ils se posent aujourd'hui comme un moteur irremplaçable sur le plan du développement scientifique et technologique actuel.

Nous verrons également comment d'autres apports de base de la science islamique n'ont pas été incorporés à la Renaissance, et quelles ont été certaines des conséquences de cette omission pour notre monde contemporain.

Il est bien connu qu'il existe dans toute discipline scientifique, de même que dans nombre d'autres aspects de la vie, deux prémisses qui sont essentielles, à savoir la fin recherchée et la **méthode** utilisée pour y atteindre.

la méthode de recherche scientifique est un véhicule susceptible de nous porter à des niveaux de savoir de plus en plus élevés. Mais c'est le conducteur -l'homme- qui va déterminer en dernier ressort la destination finale à laquelle doit aboutir ce véhicule.

Si nous pouvons disposer d'une bonne méthode de recherche, nous pouvons avoir la certitude que nous nous approchons de la connaissance réelle des choses. Cette idée nous semble aujourd'hui en fait incontestable, car nous savons que la méthode expérimentale est à l'origine de notre progrès scientifique et technologique.

Je vais me permettre de citer textuellement des propos d'Albert Einstein : "Nous admirons la Grèce parce qu'elle a été le berceau de la science occidentale. C'est en Grèce qu'avait été conçu pour la première fois un système logique dont les propositions se déduisaient les unes des autres,

et ce avec une telle exactitude que chaque démonstration ne laissait la place à aucun doute.

Mais, pour atteindre à une science capable de décrire la réalité, il nous faut une deuxième connaissance de base, la connaissance "expérimentale", car le simple raisonnement logique ne nous permet pas d'atteindre à une quelconque compréhension du monde de la réalité ; tout le savoir de la réalité est issu de l'expérience et aboutit à l'expérience".

Pour accepter la validité d'une hypothèse, il faut que celle-ci soit conforme à une réalité étalonnée par un certain nombre d'expériences, évaluées dûment à leur tour sur la base de la méthode statistique.

Ce principe, qui est aujourd'hui essentiel quand il s'agit d'accepter une théorie et qui a largement fait la preuve de son efficacité, était ignoré, nous l'avons vu, en Grèce classique et, d'après Sarton, "le résultat le plus important et le moins connu de l'effort scientifique du Moyen Age a été l'incubation de la méthode expérimentale, que nous devons aux Musulmans et qui est en définitive le point de départ fondamental de la Science moderne".

Le Professeur Nallino corrobore ces propos quand il affirme que c'est dans le nombre, dans la continuité et dans la précision des observations que réside le contraste le plus notable entre les astronomies grecque et arabe.

Azarquiel (Abou Ishaq Ibrahim ben Yahya) nous a laissé un exemple de travail qui est considéré aujourd'hui comme absolument scientifique, en raison de sa méthodologie. C'est ainsi, qu'il a écrit dans une de ses œuvres que "... après avoir analysé les différences entre les théories indienne et persane, et voyant qu'elles ne se superposent pas, nous avons mis au point les instruments appropriés et, forts de l'aide d'un certain nombre de personnes dignes de notre confiance en matière de connaissance scientifique, nous avons vérifié d'une manière constante et très soigneusement les observations relatives au Soleil, à la Lune, aux étoiles, et ce pendant un espace de temps de 25 ans. Et c'est seulement après que nous avons entrepris de formuler 'la Somme concernant le Soleil'...".

Nous avons là un exemple évident relatif aux paramètres de base que nécessite un travail de recherche pour être accepté par la communauté scientifique comme étant absolument rigoureux. Il s'agit en outre d'un exemple extraordinaire de recherche de nature prospective.

Il est curieux de constater que l'étude de Framingham (terminée en 1978) est considérée en Médecine comme le modèle le plus accompli d'essai expérimental. Il s'agit en l'occurrence d'un travail prospectif réalisé

tout au long d'une période de 25 ans, au cours duquel a été dosé le cholestérol dans le sang et ont été mesurés les chiffres de la tension artérielle chez un ensemble de sujets appartenant à une même population. Au fur et à mesure que l'étude allait de l'avant, un rapport direct s'établissait progressivement entre les taux élevés de cholestérol et les chiffres élevés de tension artérielle, d'une part, et la survenue d'affections cardio-vasculaires (artériosclérose, infarctus, hémorragie cérébrale, embolie, etc.), d'autre part.

En ce qui concerne la Science médicale dans al-Andalus, il faut souligner - d'après le Professeur Millás, dans ses "Etudes sur l'histoire de la Science espagnole" - la haute valeur médicale que représente la série des cas cliniques étudiés par le médecin Al-Razi, qui avait exercé une forte influence dans al-Andalus. C'est grâce à cette valeur d'expérience et d'observation minutieuse qu'avait pu être adoptée à l'époque une position critique fondée dans tous les cas sur les faits de l'expérience.

Ne s'agit-il pas là de la base de la méthode expérimentale ? Une méthode grâce à laquelle nous avons pu passer par-dessus les traités anciens et grâce à laquelle il nous a été donné d'atteindre à un degré supérieur dans l'échelle de la connaissance.

Cet esprit d'observation minutieuse et patiente avait permis dans al-Andalus de changer un certain nombre de conceptions qui ont supposé un progrès remarquable dans le domaine sanitaire. C'est pour la première fois dans l'histoire de la médecine qu'est née l'idée de la contagion. Ibn al Jatib et Ibn al Jatima, tous deux médecins andalous, ont écrit sur la possibilité de contagion de la peste noire, sur le traitement de cette maladie, sur les mesures d'hygiène préventives.

Même s'il a fallu attendre encore plus de deux siècles avant de faire la découverte des micro-organismes responsables des maladies infectieuses, cette première idée à propos de la contagion avait abouti à l'adoption d'un certain nombre de mesures d'hygiène très importantes sur le plan de la prévention des affections contagieuses.

Ce mode d'étude et de recherche mis au point par les Musulmans sur la base de la méthode expérimentale n'a jamais cessé de se perfectionner, permettant par voie de conséquence de réaliser des progrès énormes dans toutes les branches de la science.

Dans le domaine de la médecine, il a été possible d'assurer l'éradication d'un grand nombre de maladies infectieuses, et d'en contrôler la plupart par l'utilisation des antibiotiques.

La mortalité périnatale a été réduite d'une manière considérable dans les pays industrialisés et la durée de vie moyenne y est aujourd'hui de 79 ans pour les femmes et de 76 ans pour les hommes.

L'application du génie génétique dans le domaine agricole a permis de multiplier la production de blé, et il est autorisé de prévoir une augmentation importante au niveau de la production de lait.

Les progrès réalisés dans le domaine de la biologie moléculaire ont permis de mettre au point des drogues hautement spécifiques et susceptibles de suppléer aux carences entraînées par certaines maladies métaboliques, qui encore naguère n'étaient pas compatibles avec la vie.

Les domaines de la technologie industrielle, des industries dérivées du pétrole, des télécommunications, de l'énergie atomique, etc., sont tous marqués par des progrès extraordinaires : des machines puissantes ont été conçues et des sources d'énergie nouvelles ont vu le jour et sont désormais devenues pour nous indispensables.

Mais les grands progrès scientifiques et technologiques n'ont pas donné des résultats positifs dans tous les cas.

C'est ainsi que, en Médecine et en Biologie, la manipulation désormais possible du code génétique a été mise au point sans compter sur une réglementation juridique susceptible d'assurer le contrôle de ces manipulations. D'après les propos de notre prix Nobel de Médecine, Severo Ochoa, "... le code génétique peut être modifié de nos jours par le biais du génie génétique. La grande peur est que cela puisse être utilisé à des mauvaises fins".

L'ensemble des progrès technologiques nous facilite sans doute la vie, mais l'homme est en train de créer aussi des zones de désertification, des changements climatiques et environnementaux qui ne manquent pas d'entraîner une augmentation des radiations, celles-ci étant à l'origine à leur tour d'un accroissement net de la pathologie néoplasique, notamment des cancers du sein et de la peau. Il faut souligner de même la baisse alarmante de la fertilité masculine.

Tout ce que nous venons d'exposer appelle un certain nombre de réflexions:

Est-il nécessaire de mettre des limites au progrès scientifique et technologique? Et, par voie de conséquence, quelle est la finalité ultime de la science ? La science serait-elle quelque chose d'aseptique, au-dessus du bien et du mal, telle qu'elle est apparue toujours à nous ?

D'après le Professeur Serres susmentionné : "Personne ne saurait remettre en question le sérieux, la raison, les conquêtes et le travail de la science et de l'histoire sans se voir accusé immédiatement d'abandonner le rationnel. Il s'agit là de deux tabous de notre temps. C'est ainsi que l'histoire spontanée des Sciences reste trop souvent réduite à une simple histoire sacrale ou plutôt sacralisée... A l'heure actuelle, après avoir vécu les problèmes de la Science et apprécié son pouvoir sans cesse croissant, nous sommes en mesure de réaliser que la Science ne représente ni le bien absolu ni le mal radical, mais tout simplement une discipline de plus, en aucun cas un dogme ni un enfer. L'Histoire des Sciences se doit donc de commencer par une critique visant à faire tomber de leur piédestal tous ces faux dieux intronisés..."

Strasbourg a été en novembre 1991 le théâtre d'un colloque sur le thème "L'Universel et l'Europe". Ce colloque a servi pour poser la question de la prise de conscience, qui existe déjà, de l'existence d'une civilisation mondiale concernant la totalité des peuples de notre planète, suite à un ensemble de problèmes qui nous affectent tous. Des questions telles que : Pouvons-nous être absolument sûrs de cette certitude quasi-absolue, enfouie dans le subconscient, selon laquelle toute découverte scientifique suppose un progrès ?, y ont été prioritaires.

Aujourd'hui plus que jamais nous sommes conscients du fait que le pouvoir de la Science nous échappe et que le tribut à payer par le manque de soumission du développement scientifique aux besoins réels de la société peut s'avérer finalement catastrophique.

La nécessité est désormais pressante de réordonner les priorités et de faire de telle sorte que notre apprentissage ne soit plus étranger au monde du réel.

Le développement scientifique exige des limites, et celles-ci se doivent d'être déterminées par les besoins réels de la société.

Cette orientation des sciences était déjà monnaie courante dans al-Andalus et dans le reste du monde islamique, mais la Renaissance l'a laissé tomber en quelque sorte dans l'oubli quand elle a hérité des conceptions de base de la science musulmane.

Le fruit de cette conscience pratique de la science a été le développement dans le monde islamique d'un certain nombre de sciences qui visaient à répondre aux besoins essentiels de l'homme, à savoir l'Agriculture, la Botanique, la Médecine, la Pharmacologie, les

Mathématiques, l'Astronomie, les Sciences de l'histoire et les Sciences sociales.

La logique et la Théologie étaient considérées comme des sciences fondamentales, car elles développaient la capacité de raisonnement et permettaient de discerner sans équivoque le vrai du faux.

Le choix des matières dignes d'être étudiées avait atteint une telle importance qu'on arriva même à créer une discipline scientifique consacrée d'une manière spécifique à la classification des sciences.

Al-Ghazâlî, théologien et penseur de l'Islam décédé en l'an 1111, exerça une forte influence dans le territoire d'al-Andalus. Dans son livre La Connaissance, il souligne la fonction sociale de la science et fait la distinction entre les sciences qui sont licites et celles qui ne le sont pas ; les premières sont celles sur la connaissance desquelles sont fondées les activités de cette vie. Il ne faut pas oublier que l'Islam a considéré toujours que toutes les activités de nature intellectuelle se doivent de rester subordonnées aux besoins de l'homme.

Et c'est là que réside l'une des plus grandes différences de base entre la science andalouse et notre science occidentale actuelle. La même méthode fondamentale de recherche expérimentale, mais appliquée à une conception distincte de la finalité ultime. Dans al-Andalus, le développement scientifique était justifié en fonction de l'utilité sociale positive. La culture occidentale trouve la justification de la science en elle-même.

L'application de ces principes dans le territoire d'al-Andalus amena le développement extraordinaire d'une science telle que l'Agriculture. Pour la première fois en Europe, des jardins botaniques furent mis en place, comme"La Huerta del Rey" (le Verger du roi), à Tolède, ou le jardin botanique de Séville, dans lesquels furent acclimatées des espèces végétales nouvelles provenant d'autres pays et méconnues dans la Péninsule ; des greffes furent également pratiquées et des formes différentes de culture furent mises à l'essai.

Une véritable "révolution verte" vit le jour. Le palmier dattier et le bananier, le cédrat et la pastèque furent acclimatés entre autres. Le riz et l'olivier furent cultivés sur une grande échelle.

Les plantes douées de propriétés pharmacologiques proliférèrent et des pharmacies de cour furent créées à titre gratuit.

Parmi les savants qui avaient possédé ces matières, il faut citer Ibn al-Waffid (1007-1074), qui planta “La Huerta del Rey” et écrivit un certain nombre d'ouvrages sur l'Agriculture et sur la Pharmacologie, lesquels exercèrent une forte influence sur la Renaissance européenne par l'intermédiaire de Gabriel de Herrera.

Ibn al-Awwan écrivit de son côté un ouvrage sur l'Agriculture, qui compilait l'ensemble des connaissances de l'époque. Cet ouvrage, traduit en latin au XVIIIe siècle, fut considéré comme d'intérêt national et visait à permettre aux agriculteurs espagnols d'obtenir le plus haut rendement de leurs champs.

Le génie hydraulique connut de même un développement remarquable, parallèle à l'essor de l'agriculture, étant donné qu'il s'avérait nécessaire de transformer des terrains incultes en des terres fertiles.

Ces mesures et bien d'autres permirent de bannir la famine du territoire d'al-Andalus et de contribuer par voie de conséquence à l'amélioration notable du niveau de santé de la population (les Andalous étaient en fait renommés pour leur longévité).

Tout ce qui a été exposé nous amène à formuler l'idée que, dans un monde de plus en plus en interaction et répondant chaque fois à une plus forte dépendance mutuelle, les problèmes acquièrent une dimension universelle et qu'ils impliquent nécessairement l'adoption de solutions planétaires.

La science elle-même, de par son caractère universel, se devrait d'être l'instrument approprié à la recherche de ces solutions.

Et je termine en citant une réflexion du Professeur Cherif Abderrahman Jah, Président de la Fundación Occidental de Cultura islámica, qui me semble adéquate au problème qui nous occupe : “Nous devrions refuser de reconnaître un monde occidental mis en face d'un monde oriental. Nous formons tous une seule communauté humaine, qui répond aux mêmes attentes et aux mêmes besoins essentiels. La question qui se pose est simple. Nous ne nous trouvons pas devant un problème de latitudes, de races, de crédos ou d'idéologies. Nous nous trouvons plutôt face à un problème de solidarité scientifique.”

La notion de solidarité ne prend ici aucune connotation sentimentale, mais elle se rattache à l'idée réaliste qui consiste à utiliser le pouvoir énorme de la science pour rechercher des solutions futures pour nous tous.

Je vous remercie de votre attention.

# Médicos y herboristas andalusíes en al-Magrib
# Sus obras en al-Jizana al-Malakiyya I

**L.F. AGUIRRE DE CARCER**
Université de Complutense – Madrid

Mustapha Akhmisse (1991, 31), al tratar sobre la historia de la medicina en Marruecos durante las épocas almorávide y almohade, y para ilustar la enorme relación de esta medicina con al-Andalus, trae a colación las siguientes palabras de Renaud: "Il est alors difficile de séparer l'étude de l'art de guérir au Maroc et celle des savants nés dans la péninsule Ibérique ou formés dans ces écoles et qui suivirent les Sultans de Seville ou de Cordoue à Fès, Marrakech o Aghmat". Renaud, precursor en el estudio de las obras de ciertos autores andalusíes relacionados con Marruecos, dice en otro lugar (1931): "Si, au XIIe. siècle, Marrakech et le Sud marocain donnent l'illusion de jouer un rôle dans l'essor scientifique des arabes, ce rôle est tout d'emprunt, puisque ce sont des savants andalous qui circulent de Séville et Cordoue à Ceuta, Marrakech et Agmāt. A Fès, à cette époque, on ne trouve que le court séjour du célèbre philosophe et médecin juif Maimonide, émigré d'Espagne, avant d'aller se fixer définitivement en Orient.

Efectivamente, basta echar una ojeada para comprobar que la gran mayoría de los 24 médicos reseñados por Akhmisse (1991, 32-39) para este período nacieron en al-Andalus.

Aunque menos numerosos los médicos de origen andalusí de la época meriní, citados por Akhmisse (1991, 46-49), la medicina marroquí de esta época sigue reflejando una importante influencia de la andalusí. De nuevo las palabras de H.P.J. Renaud al respecto, son sumamente elocuentes:

"L'éveil intellectuel de la capitale marocaine du Nord ne date que des Mérinides, à partir de la seconde moitié du XIIIe siècle, et il fut parallèle à celui des grandes villes du Magrib moyen, Bougie et Tlemcen. Encore faut-il rappeler que c'est de Grenade, dernier refuge de l'Islam en Europe occidentale, que vinrent la plupart des médecins dont le nom est mis, à cette époque, à l'actif du Maroc: tel est le cas de Gālib as-Saqūrī, cité dans le *Rawd al-kirtās* attaché à la personne du sultan Abū Sa'ī d 'Utmān b. Ya'kūb al-Marīnī. C'est seulement après la ruine définitive de la domination musulmane en Espagne, et grâce aux réfugiés, véritable ferment, qu'un renouveau intellectuel, d'envergure modeste d'ailleurs, se développe au Magrib. Il n'est donc pas surprenant que, pour en étudier les manifestations dans le domaine des sciences de la vie, ce soit à des recherches portant sur les quatre ou cinq derniers siècles, bien au delà, par conséquent, de la grande époque de la civilisation arabe, que j'aie dû m'attacher. De temps en temps, l'œuvre d'un homme de valeur, du genre de celle d'al-Gassānī, vient rappeler, comme un écho affaibli, le prestige de l'Espagne musulmane"[1].

Ocioso es decir, aunque siempre es útil recordarlo, que rescatar toda esta información requiere el acceso directo a las obras, para lo que su edición, en primer lugar, y su traducción a otras lenguas (que las haga accesibles a especialistas en historia de la medicina y ciencias afines) son tareas de primerísima necesidad. Es éste un trabajo de amplia envergadura que requiere trabajos previos de catalogación de los fondos manuscritos de las bibliotecas que están siempre, así lo demuestra constantemente la experiencia, necesitados de constantes revisiones, pues el estudio en detalle de los mss. saca a la luz muchas veces *unicum* de obras que se consideraban perdidas,[2] o incluso textos que, añadidos a los escasos que se conocían, facilitan la labor de edición. Todo ello provoca siempre la sensación de que nunca alcanzaremos el fin. No obstante, basta echar una mirada a los logros conseguidos en los últimos años para reconocer lo necesario de tal empresa, y su lado altamente gratificante.

La catalogación de los fondos de las bibliotecas marroquíes llevados a cabo hasta ahora, ha ampliado considerablemente las posibilidades de estudio. En este sentido, son muchas las obras que han visto aumentada la suma total de los mss. conocidos que las contenían. Por otro lado un estudio

---

[1] H.P.J. Renaud, "Trois études d'histoire de la médecine arabe en occident. III. - Une suit a l'*Urgūza* d'Avicenne sur la médecine: le poème d'Ibn 'Azrun et ses commentateurs, *Hespéris*, XII (1931), 227-28.

[2] Citar ejemplos de mss. aljamiados: Rosa Kuhne y los dos míos.

evaluativo y comparativo de sus fondos permitirá además ampliar nuestra visión de los autores y las obras andalusíes, que sobre medicina y afines, más influencia han ejercido en Marruecos.

En esta línea de razonamiento se inserta este trabajo que pretende ser una aproximación al fondo de la *al-Jazāna al-malakiyya* en materia de médicos y herboristas andalusíes, poniendo de relieve el valor de las obras que contienen como fuente de información, sobre las relaciones médicas hispano-marroquíes, así como la aportación de sus mss. al total de los catalogados en publicaciones occidentales[3].

Mohammed al-Arbi al-Khattabi, en su *Catalogues of the Royal Library. Volume II. Section of Manuscripts of Medecine, Pharmacy and Allied Sciences* dio una lista ilustrativa de los mss. que más interés presentaban en esta biblioteca. Lista en la que puede apreciarse el elevado número de autores andalusíes.

En esta ocasión hablaré sólo de los autores que viajarona al-Magrib y que alguna de sus obras se encuentra en la biblioteca. Para los autores andalusíes que no viajaron al-Magrib pero que tienen alguna obra en la biblioteca, así como de los que habiendo viajado a al-Magrib, no tienen ninguna obra en esta biblioteca, remito *a las Actas de este congreso.*

Me basaré para mi trabajo, tanto en los estudios llevados a cabo hasta ahora sobre estos autores y sus obras, así como en el catálogo de la Biblioteca Real anteriormente mencionado. Las conclusiones y observaciones que haré quedan supeditadas, por tanto, a futuros trabajos directos sobre los mss. de la Biblioteca.

## Observaciones generales

Las ediciones, traducciones y estudios que sobre las obras de estos autores se han efectuado hasta el presente, han puesto de relieve que son, en muchos casos, una fuente muy interesante de información no sólo sobre la vida de sus autores, sino sobre la época en que vivieron, así como sobre aspectos prácticos del ejercicio médico. Ayudan también a corroborar hipótesis y a aquilatar presupuestos respecto a los temas ya indicados. Son, por tanto, un complemento indispensable de las crónicas y obras de carácter histórico y biográfico.

De las obras conservadas en la *al-Jizāna al-Malakiyya* son muy frecuentes las que anotan datos biográficos, históricos y de experiencias

---

(3) No incluyo evaluación comparativa con catálogos de otras bibliotecas marroquíes.

médicas. El estado actual de la investigación permite demostrar que así es por ejemplo en las obras de los Banū Zuhr, pero que son especialmente relevantes en los autores del siglo XIV. A pesar de que esta información no ha sido todavía sistematizada, pues ni siquiera han sido editadas todas las obras de estos autores andalusíes que tuvieron relaciones con Marruecos, es posible hoy, gracias a esfuerzos investi-gadores de carácter parcial, y aún enfocados desde otro planteamiento, señalar algunos hechos al respecto, de los que daré una breve muestra representativa, sin salirme de los autores conservados en la Jizāna.

Así, por ejemplo, de los Banū Zuhr se sabe que (Akhmisse 1991,) Abū l-'Alā' en su *Taḏkira* anotó numerosas observaciones sobre las enfermedades encontradas en Marrākuš.

En el *Taysir* II, VII, 3, de Avenzoar, su autor reseñó el sarampión que padeció estando su padre en Marruecos y el perjuicio que le ocasionó la ingestión de miel que le prescribieron los médicos que le atendieron. Su cautiverio en Marrākuš está también atestiguado en el *Taysīr*.

En este libro han quedado reflejadas, de igual modo, sus huidas, durante la persecución que sufrió su padre, y la grave enfermedad que contrajo a causa de las penalidades y fatigas que pasó en ellas. Por esta obra parece también confir-marse que se encontraba en Marrākuš cuando le pusieron sitio los almohades. En el prólogo del *Taysīr* nos cuenta además cómo nació su *Ŷāmi'*, del que su autor no está muy orgulloso, conocido en la Edad Media como *Antidotarium*.

Como ya he mencionado en las obras de los médicos del siglo XIV es donde más abundan este tipo de informaciones. Veamos algunos ejemplos :

(Renaud 1946,) : En la al-Jizāna al-Malakiyya se conservan tres obras de al-Saqūrī, autor que es un buen ejemplo de lo que venimos exponiendo. En sus Mûyarrabāt cita a sus maestros: Abū Zakariyā Yaḥyá b. Huḏayl al-Tuŷībī (a propósito del tratamiento de la "trichiasis") y a al-Ḥumaydān. Por esta obra se conoce también una anécdota sobre la cura de unas nudosidades gotosas de un personaje de la corte de Yūsuf I, hijo de Ismā'il (733-755/1332-1354). Renaud destaca que el ms. de Leiden que contiene esta *maqāla* explica que se trata de notas tomadas al dictado en respuesta a preguntas planteadas por sabios de Granada. Bien aderezada de anécdotas ilustrativas de los diagnósticos y tratamientos adoptados, Renaud ha destacado su valor testimonial, no demasiado frecuente entre los árabes, a excepción de al-Rāzī, sobre la persona de su autor, la historia de su tiempo y el quehacer médico. Los marroquíes han demostrado un gran interés en ella a juzgar por el hecho de que la gran mayoría de los mss. catalogados se

encuentran en Marruecos, incluida *al-Jizāna al-Malakiyya*, con excepción de otros mss: de bibliotecas privadas, entre otros el de Leiden examinado por Renaud. A pesar de su brevedad, este opúsculo suministra un pequeño complemento a las observaciones hechas en su obra principal, *Tuhfat al-mutawassil wa-rāḥat al-muta'ammil (Libro del regalo al que busca y reposo del que medita).*

También esta obra es fuente de anécdotas y datos curiosos sobre las costumbres de los andalusíes y marroquíes en el siglo XIV, sobre todo en lo que se refiere a la alimentación. (Renaud p. 36) habla sobre la práctica de comer langostas en 'Idwá (vulg. 'Adoua: parte de Africa que está frente a España) hecho que no entiende por considerarlo sumamente peligroso, tal como había visto en la España musulmana. Refiere el hecho y recalca que no alcanza a encontrar una razón que ayude a explicar esta diferencia de comportamiento en tierras tan próximas. Al hilo de esta anécdota, sería interesante recordar aquí, tal vez por contraste, las observaciones hechas por Averroes respecto a las diferencias entre el cielo marroquí y el andalusí, así como los efectos del clima en los habitantes de una misma región, presupuesto que ilustra con el efecto uniformador del clima en los bereberes asentados en al-Andalus, en nada diferentes a los autóctonos. Volviendo a la obra de al-Saqūrī , hay que decir que supone igulamente una fuente de noticias sobre su abuelo, y maestro, Gālib b. 'Alā del que no nos ha llegado ninguna de sus obras, así como de su época. (Gālib era habitante de Granada Estudió medicina en El Cairo y ejerció esta profesión en Bujía (Bejaïa). Más tarde llegó a ser médico del sultán Abū Sa'id ('Uṯmān II, el meriní, 1310-1331) y de Abū l-Ḥassan 'Alī. Murió en Ceuta en 1340). No redundaré en su exposición pero sí creo que es necesario recordar, por la relación que guarda con la medicina marroquí en general, la valoración que Renaud ha hecho sobre alguna de las anécdotas, reseñadas por él, acerca del abuelo. Este investigador se ha pronunciado a favor de su alto valor médico e histórico, y ha resaltado el hecho de que constituye una observación que se siente vivida, y que se haya entre el empirismo y la filosofía de la naturaleza mezclada de creencias de origen mágico, con partes de racionalismo y de credulidad. De este conjunto, señala Renaud, la medicina árabe-bereber de nuestros días (se refiere a los años 40), heredera degenerada, no ha conservado nada más que la credulidad.

La parte de esta obra dedicada a los alimentos es, por otro lado, una fuente estimable sobre el estudio de la alimentación de la época nasrí. Renaud ve en las sopas de carne con diferentes aliños un parentesco con la *harīra* marroquí de la que existen diferentes variantes.

En la parte dedicada a la *maraḏ ishālī* lamenta que sus predecesores no hayan dejado más información sobre la *ḏuŝanṭāriyā;* de los griegos, enfermedad que él considera la más frecuente en España.

No son éstos los únicos ejemplos que pueden traerse a colación. Valgan como ejemplo representativo de su importancia como fuente muy rica de información sobre aspectos muy variados, en esta ocasión, como hemos visto, sobre las relaciones médicas entre al-Andalus y al-Magrib.

Como un paso que contribuya a avanzar en este sentido, y que facilite la sistematización de estas informaciones así como el acceso a las obras a continuación haré una breve relación de los autores andalusíes conservados en la *al-Jizāna al-Malakiyya* y una primera valoración, desde la óptica aquí expresada (supeditada, como ya he dicho, al posterior estudio directo de sus fondos manuscritos), de las obras conservadas, a la luz de las investigaciones llevadas a cabo hasta ahora. Seguiré un orden cronológico. Para las referencias exactas y el título completo de las obras remito de nuevo a las Actas.

La *al-Jizāna al-Malakiyya* conserva obras de

1) Abu l-'Alā' (padre de Avenzoar). Este personaje fue consejero médico de los soberanos almorávides, a la vez que, igual que su hijo Abū Marwān y su nieto Abū Bakr, era un alto dignatario. Su participación en la política de la época le llevó a sufrir una serie de persecuciones que terminaron con su exilio en Fez. Su relación con los soberanos almorávides le llevó a pasar en ocasiones el Estrecho. Las fuentes árabes recogen, por ejemplo, el que, estando en Marruecos, atendió a Rumaikiyya, esposa del depuesto al-Mu'tamid, al que había servido con anterioridad en Sevilla. De los fondos de la Biblioteca Real se le atribuyen 5 obras, todas ellas inéditas. De tres de ellas, al menos[4] 4 sólo se tenía noticia en los catálogos de 1 sólo ms., de cada una, en Túnez.

2) Abú l-Salṭ Umayya. Valenciano de Denia, trabajó y murió en Mahdia en 1134. Había estudiado medicina en Egipto y viajado por el Norte de Africa. De su *K. al-adwiya al-mufrada* se conserva 1 ms. en la *Jizāna*.

3) Ibn Ruŝd. Cordobés muerto en Marrākuŝ en 1198. En Marruecos fue recibido por 'Abde al-Mu'min (?), viaje que aprovechó para realizar observaciones astronómicas y constatar las diferencias entre el cielo andalusí y el magribī. Desde el año 1169, en que fue presentado por Ibn

(4) Confusión en cuanto a la identidad entre el *Kitāb al-jawāss* y *las Muyarrabāt*, que algunos consideran la misma obra, v. "Corpus medicorum" núm. 20.

Tufayl al califa Abū Ya'qūb Yūsuf, hasta 1195, tuvo el favor de los califas y desempeñó cargos importantes en la administración almohade, como los de cadí de Sevilla y Córdoba. En 1182 volvió de nuevo a Marruecos, Marrakus, para ser nombrado médico particular del rey Yūsuf (Abū Ya'qūb Yūsuf (?)) en sustitución de Ibn Tufayl. Doce años después cayó en desgracia por motivos todavía no suficientemente aclarados. Fue trasladado a Lucena y sus obras filosóficas prohibidas y quemadas. Una vez vencidos los cristianos en Alarcos volvió a Marrākuš donde murió poco después (1198-99).

En la Jizāna se conservan 3 copias de su comentario al Poema de Avicena, obra que permanece aún inédita y de la que se conservan abundantes mss. en diferentes bibliotecas.

4) Abū Marwān 'Abd al-Malik b. Zuhur, conocido como Avenzoar. Sevillano y miembro destacado de la insigne familia de los Banū Zuhr. Fue encarcelado por 'Alī b. Yūsuf b. Tāsufin en Marrākuš, donde a pesar del cautiverio no dejó de ejercer la profesión médica. (Según Akhmisse, en Marrākuš compuso su *Libro de los medicementos*). Allí, su discípulo Ibn Galindo estudió con él una de sus obras. Mientras estuvo en Marrākuš tuvo lugar la muerte de su padre. Al vencer los almohades vuelve a al-Andalus y sirve al soberano 'Abd al-Mu'min al que dedicará una de sus obras. Su hijo y discípulo, Abū Bakr, le sucederá en el cargo de médico real.

En su concida obra el *Taysīr*, de la que ya hemos hablado como fuente de información biográfica, describe por primera vez el absceso de pericardio, recomienda la traqueotomía, la alimentación artificial a través del esófago o del recto y es uno de los primeros en tratar el arador de sarna. De ella se conserva un ms. en la *Jizāna*. Hay ediciones y traducciones parciales de Carmen Peña y Fernando Girón.

Se conservan otras dos obras menores : *Tafḍil al-'asal 'alá l-sukkar*, del que sólo hay catalogado un ms. en Túnez, y del que C. Peña y F. Girón sospechan está contenida en *Kitāb al-agḏiya wa-ladwiya* (f. 18v del ms. Or. 2960 de la Biblioteca Nacional de Paris; la otra es un *Kitāb al-Qānūn* en 4 hojas, del que solo se conoce un ms. en Túnez (caso de tratarse del *Kitāb al-Qānūn al-muqtadab (Libro de la norma improvisada).*

5) Abū Bakr b. Zuhr. Sevillano, hijo de Avenzoar, su maestro también. Fue médico, poeta y político. Murió en Marrākuš el año 1131. Sus biógrafos árabes no mencionan ninguna obra suya, sin embargo Renaud ya señaló dos referencias a posibles obras suya, sin embargo Renaud ya señaló dos referencias a posibles obras de este autor. La primera de ellas nos habla de un tratado de oculística de paradero desconocido. La segunda reza en su

título latino *Abohaly Abenzoar de regimine sanitatis liber,* aunque parece que esta obra es de su abuelo Abū l-'Ala'. No obstante, investigaciones recientes de Amador Días, Carmen Peña y Fernando Girón han descubierto un *Libro de los alimentos* de Abū Bakr.

En esta misma línea de confusión en torno a las obras de Abü Bakr se encuentra la *Jizāna* pues en ella se encuentran 2 textos atribuídos a Abü Bakr que contienen una obra normalmente asignada en los catálogos a su padre. Se trata del *Mujtaṣar Kitāb hīlat al-bur'* (Compendio...), que estoy estudiando. De esta obra sólo se conoce otro ms. en Túnez.

6) Ibn al-Baytar. Malagueño. Hizo herborizaciones por el Norte de África y Oriente Medio y en su obra magna sobre los medicamentos simples recoge nombres bereberes de las plantas, tal como ha señalado R. Basset. La *Jizāna* tiene 1 obra atribuída a él : *al-Ŷami' li-quwá l-adwiya wal-agḏiya.*

7) Muhammad b. 'Alī al-Šaqurī, jienense de Segura de la Sierra. Contem-poráneo de Ibn al-Jatib, 15 años mayor que él, y al que no iguala en su facilidad de pluma, pero cuya obra en contraste ofrece un interés mucho mayor en el aspecto de la práctica médica. Se sabe que en 1369 se encontraba en Tlemecén. Ya nos hemos referido a sus dos obras *Tuḥfat al-mutawassil wa-rāḥat al-muta'ammil y Maqāla fi l-ṭibb min ra's al-insān ilà qadami-hi* Por lo que no abundaremos en ellas. En la Jizāna se conserva también una *Maqāla fī l-ṭibb,* en 13 hojas.

8) Ibn al-Jaṭib. Granadino de Loja, murió en Fez en 776/1374. Sobre el destino de sus libros, Renaud sugiere la posibilidad de que éstos hubieran quedado en Fez en diversas manos, llevados allí precisamente por su dueño. Estudió con Ibn Huḏayl, médico personal de Yūsuf I. Al contrario que al-Šaqūrī destacó más como literato e historiador. Es sobre todo un hombre de corte y discute sobre medicina como se discute de gramática y poesía.

En la *Jizāna* se ha conservado un ms. de su obra *Kitāb 'amal man tabba li-man habba,* obre compuesta en Fez para el sultán merinī Abū Sālim b. Abī l-Ḥassan (760-762 / 1359-1361), quien lo acogió cuando tuvo que huir de Granada tras la revolución de palacio que hizo subir al trono a Ismā'īl, hijo de Yūsuf. En esta misma ciudad lo terminó el 761 de la Hégira. De esta obra existe una edución de Ma. Concepción Vázquez de Benito, Salamanca, 1972. Esta misma investigadora ha estudiado su otra obra conservada en la *Jizāna, Wusūl li-ḥfẓ al-dhha fī l-fusūl.* Esta obra fue dedicada a Abū l-Haŷŷāy Yūsuf b. Ismā'īl (733-55 / 1333-54), el séptimo rey nasrí de quien fue visir.

9) Ibn Hudayl.

Hasta aquí nos hemos referido a las obras que se conservan en la Jizäna, de médicos que viajaron a al-Magrib.

Han quedado fuera de esta relación, otros médicos andalusíes que tuvieron relación con al-Magrib, pero que no están representados en esta biblioteca, o que no habiendo tenido relación con al-Magrib, sí tienen alguna obra en esta biblioteca, como ya señalé al principio. Entre ellos hay que citar a Ibn Bayya (el Avempace de los latinos), Ibn Tufayl, Ibn Galindu, Ibn Ḥassan, Sufyān al-Andalusi, al-Nabati, al-Safra, entre los musulmanes, y a Ibn 'Azrun, Maimonides e Ibn al-Zarzar entre los judíos. Esto pone de relieve la necesidad de un estudio de conjunto de todas las bibliotecas marroquíes. Ya hemos visto que de algunas de las obras que se conservan en la Jizāna, sólo se conocen en los catálogos 1 sólo ms., al que se une el de esta biblioteca. También hemos visto que algunas obras que se conservan en la Jizāna, sólo se conocen en los catálogos 1 sólo ms., al que se une el de esta biblioteca. También hemos visto que algunas obras se conservan, en su mayoría, o en su totalidad, en bibliotecas marroquíes. Ello hace pensar que el acercamiento riguroso y sistemático a los fondos de esta bibliotecas ciertamente deparará venturosas sorpresas. Todavía quedan obras de dudosa o falsa atribución; obras cuyo contenido no se concoce con precisión; obras conocidas sólo por referencias; obras estudiadas y editadas parcialmente por falta de mss. completos. Por ello todavía queda una importante labor de estudio de los mss. Algunas de las obras reseñadas aquí han gozado de ediciones y traducciones y ello facilita el estudio sistemático de cara a fijar con mayor precisión el alcance de las relaciones médicas entre al-Andalus y el Magrib. La viva y fructífera realidad de estas relaciones (como hemos podido ver aquí de forma somera e ilustrativa, lo que ha sido posible gracias a los trabajos parciales hasta ahora realizados), y el prestigio de investigadores como H.P.J. Renaud, 'Abd al-Malik al-Faray y Mustapha Akhmisse, precursores en esta línea de investigación, son suficiente garantía de su importancia y fertilidad de esta línea de investigación, así como del interés y atención que merece.

AUTORES QUE NO ESTUVIERON EN MARRUECOS PERO TIENEN OBRAS EN LA JIZANA.

Ibn 'Azrūn

Ibn Tumlūs. Valenciano. No tengo noticia de que viajara a Marruecos pero una obra suya se conserva en la Jizāna.

# al-Andalus : un modèle écologique réussi dans l'histoire (IXème-XVème siècles)

**Lucie BOLENS**
Université de Genève

## A - Une recherche sur les Empires et les Cultures

### I - Genèse de cette recherche

Al-Andalus, entre le XIème et le XVème siècle, permet d'exposer et de soumettre à la réflexion collective une remarquable réussite agricole à l'Ouest de la Méditerranée, à une époque décrite par les médiévistes occidentaux comme somnolente. Il est vrai que, jusqu'à une époque récente, l'historiographie séparait les aires latines des autres aires linguistiques, l'épistémologie, l'approche linguistique faisant loi sur les caractéristiques des civilisations, objets d'étude. Or, non seulement al-Andalus fut à la pointe d'un démarrage économique - "*take off*" de la terminologie de François Simiand- qui s'était amorcé pour tout l'Occident au VIIIème siècle- mais encore les cloisonnements latino-sémitiques du Nord des Pyrénées n'existèrent pas en Hispanie-al-Andalus, et moins aussi en Sicile arabo-normande. Les diplomates, les commerçants, les marchandises, les idées, les modes, avec tout ce que véhiculent les objets et les textes, avec et malgré les guerres, ont circulé du Sud au Nord et du Nord au Sud. Ce "front" de reconquête, comme tous ceux qui durent dans le temps, est une réalité historique créatrice de sociétés non "*classiques*" au sens cartésien du terme, sociétés de polyvalences culturelles et d'instabilité politique. Notre réalité post-colonisatrice, nous permet de comprendre du passé ce qui, jusque là, était dit "*transitoire*" ou obscur. De nouvelles chronologies

historiques sont amorcées, à confirmer par des faits, des analyses et des arguments méthodologiques.

## II - Contacts culturels et Révolution agricole (XIème siècle)

L'élément culturel propre à la Méditerranée médiévale, et plus particulièrement à l'espace ommeyade et abbasside, y compris après les divisions du Khalifat de Baghdad, et l'invasion turco-mongole, est un élément capital pour comprendre l'intérêt historique opératoire essentiel de ce que l'on peut appeler une "Révolution agricole du XIème sicèle"[1].

La réussite d'al-Andalus apparut d'abord aux historiens comme une gageure, une anomalie, face aux clichés habituels car elle apparaît continue malgré les fractures politiques et militaires, à savoir la prise de pouvoir des dynasties berbères almoravides et almohades dans un espace andalou décentralisé. En fait, cet élément est porteur d'enseignement. Au moment de la plus grande extension géographique, quand al-Andalus fut partie intégrante d'un empire allant du fleuve Sénégal à l'Ebre, la diversité culturelle et linguistique, loin de gêner le développement, y donna un cumul informatif. La culture permit même aux intégrismes religieux de ne pas entraver l'essor des sciences, en particulier celle qui nous intéresse ici, l'agro-botanique appliquée à l'agriculture. Dans la documentation, ceux qui appellent le fichier cumulatif "*compilation*" me semblent faire erreur, car au-delà de l'accumulation, les procédés technologiques qui étaient recherchés étaient reconnus comme adaptés aux réalités locales.

## III - Orient - Extrême-orient et Occident

On discerne une adaptation des techniques agraires aux besoins locaux, et cette adaptation est due à son tour à la rencontre culturelle des acquis scientifiques de l'Orient et de l'Occident: le haut niveau alors atteint par le Proche-Orient avec le développement parallèle du Maghreb et d'al-Andalus.

Cette apogée, plus subtile qu'un "cumul" des techniques, plus complexe qu'une conjoncture de hasard, se perçoit sur plusieurs siècles, et sur l'assimilation de normes intellectuelles et morales, à l'égard de la

---

(1) Bolens, "La Révolution agricole andalouse du XIème siècle", *Studia Islamica*, XLVII, Paris, 1978, 121-141; rééd. in *L'Andalousie, du quotidien au sacré*, Variorum, Aldershot, Coll. Studies 337, G.B. et USA, 1991 ch. II.

Nature, de l'environnement comme on aime à le dire aujourd'hui. La complexité est diachronique mais il est intéressant de savoir que la Chine connut aussi au XIIème siècle un spectaculaire essor agronomique. On peut dire qu'il s'agit d'une réussite écologique, durable, éprouvée positivement dans l'histoire humaine, et l'analyse à faire ne peut se réduire à quelques schémas politico-moralisateurs.

Ce préambule ne veut pas ériger le passé en modèle arrêté. Mais l'imagination humaine peut être aidée par certaines pages d'histoire, de celles que les courants dominants relèguent souvent, en évoquant les résultats civilisateurs plus que les moyens qui les permirent. Pour dire les choses laconiquement la magnificence de l'Alhambra, des palais royaux sévillans ou de Madinât-al-Zahra n'ont été possibles que par ce fondamental équilibre entre le sol, le travail paysan et les besoins locaux. Il permit un développement commercial par ce fait même, et un essor industriel généralisé.

## B - Décloisonner le savoir et privilégier l'observation régionale

### I - Décloisonner

La complexe réunion de faits structurels avec la conjoncture générale du monde méditerranéen entre les XIème et XVème siècle inspire à l'historien la constatation essentielle qu'un décloisonnement de l'histoire est indispensable pour comprendre aussi bien une crise qu'une réussite. Par ailleurs, nul progrès n'est linéaire, et il est toujours utile de s'inspirer des aléas de l'histoire pour que cette discipline, foncièrement culturelle, ait aussi un impact opératoire.

De la civilisation hispano-arabe on connaît les effets culturels et artistiques essentiels. Mais il est important de mettre l'accent sur tous les éléments qui l'ont rendue possible, et que l'on peut résumer en parlant de *convivience* andalouse. Ce mot qui signifie aptitude à vivre avec les autres, suppose aussi l'échange des connaissances et des expériences technologiques. Or, les meilleurs résultats apparaissent après l'éclatement du Khalifat de Cordoue. Dans une précédente communication j'ai eu l'occasion d'analyser les avantages sociaux-économiques d'une gestion du territoire en "royaumes séparés", *Mulûk-at-Tawâ'if-s* ou *Reyes de Taifas*, permettant une meilleure administration des investissements et des acquis réalisés.

Jusqu'au Xème siècle finissant, jusqu'à la prise du pouvoir par al-Mansûr, les querelles inter-éthniques et la lutte contre les dissidences avaient absorbé les énergies et les dinars de l'Emirat de cordoue. Après 1031,

bizarrement, alors que semble commencer une décadence les taifas permettent un essor de l'agronomie et de l'agriculture.

Le droit successoral malékite permet l'apparition de domaines selon un droit d'usage qui se rapproche de la propriété entière. Le pouvoir royal encourage même cet essor domanial entre les mains des princes du sang et des grands fonctionnaires de l'Etat.

Ibn 'Abdūn, auteur bien connu d'un *Traité de Ḥisba*, genre qui rappelle les comptes antiques des censeurs; il y a dans le terme de Ḥisba, l'idée du compte, et la réalité d'un contrôle moral de la vie des souks. Ce type de documents islamiques régule l'économie et la morale économique, tout en préservant le contrôle politique sur les transactions commerciales. On y trouve un encouragement à développer la propriété personnelle, donc libre, comme stimulant à l'essor économique. Donc rien qui ressemble au droit féodal des terres continentales européennes.

"Le prince doit prescrire que l'on donne plus d'impulsion à la culture de la terre... On devra traiter les paysans avec bienveillance et les protéger quand ils travaillent aux champs. Le prince devra ordonner à ses vizirs et aux puissants de la Capitale d'avoir des exploitations agricoles personnelles (*'awn, pl. a'wân*), ceci sera plus avantageux pour lui comme pour la population. Sa fortune en sera accrue, et la population en sera par là mieux préservée contre la faim. La région sera plus prospère, les prix moins élevés, la défense pourra être mieux organisée, et les possibilités de crédits plus importants. Car l'agriculture est la base de la civilistion"[2] .

## II - Multiplier les Sources et utiliser le labyrinthe des langues

La documentation technique porte le nom générique de *Kitâb al-FilâHa*, Livre d'Agriculture, et depuis ma thèse de doctorat soutenue en 1972[3], de nouveaux manuscrits ont surgi en Espagne comme au Maroc, ainsi que des études érudites dont la plus remarquable, par son originalité me semble celle de notre collègue libanais Bachir Attié Attié qui éclaire l'aspect historiographique du genre et la personnalité du mystérieux Iûnîûs, Columelle pour moi, Anatolius de Berytos pour Bachir Attié[4]. Il est

---

[2] Ibn 'Abdûn, Traité de HiSba, en *Séville musulmane au début du XIIème siècle*, trad E. Lévi-Provençal, Paris, Maisonneuve, 1947, p.9. J.Vallvé Bermejo "La agricultura en al-Andalus" in *Al-QanTara*, III, 1982, pp.261-297, p.273, (*selon Ibn Hawqal*).

[3] L. Bolens, Agronomes andalous du Moyen Age, Genève, Ed. Droz, 1981.

[4] Ibn al-'Awwâm, *K. al-FilâHa, Libro de Agricultura*, ed. Banqueri, 2 vol, Madrid, 1802. Reprint Ministerio de Agricultura... de Madrid, 1988.

probable que Junius Columelle, traduit ou résumé en syriaque, ait été utilisé par Anatolius de Beyrouth au IVème siècle, et bien d'autres auteurs, que je présente dans la première partie des *Agronomes andalous du Moyen Age* (1981). Car la romanité, devenue toute relative au bas Empire éclaté, pouvait se dire byzantinisée: Rome alors était Constantinople, les Arabes appelaient Byzance Rūm, et le grec médiéval est dit *rūmī* dans les sources agronomiques de langue ou de graphie arabes.

La finalité, telle qu'elle s'exprime par les "idéologues" ou les "doctrinaires" d'alors est la subsistance, mais elle n'est pas la seule. Le développement général le soutient ainsi qu'une vraie passion collective pour les Sciences Naturelles, et ce que l'on peut appeler d'un terme obscure et prétentieux la *"géoponie"*. Ce terme, du grec *geoponikè*, a cependant l'avantage de montrer le lien culturel qui exista entre les pays de langue syriaque sous pouvoir byzantin, pendant le haut moyen âge, entre les IVème et VIème siècles. L'essor original des sciences botaniques de langue arabe s'effectua après Abū Hanīfa al-Dinawārī (IXème siècle).

Parmi les auteurs de cette école agronomique apparaît en relief le nom d'Abu Zakkariya ibn al-'Awwam, qui vécut à Séville à la fin du XIIème siècle, même si Abul-Khayr al-Ishbılı, *"l'Arboriculteur"*, qui vécut au XIème siècle, est aujourd'hui reconnu comme le plus authentique pionnier de l'agronomie expérimentale en al-Andalus[5] . Les controverses elles-mêmes qui animent les travaux les plus récents[6] sont un signe de l'intérêt que suscite cette page d'histoire pour les chercheurs d'Espagne, du Maghreb et des Etats Unis d'Amérique. A ces noms il convient d'ajouter ceux d'Ibn BaSSāl et d'Ibn Wāfid, ainsi que le traité d'Ibn Luyūn et al-Tighnarī[7] .

## III - Une Ecole agronomique grâce à l'information réciproque

L'important me semble avoir été la connaissance où sont ces agronomes à l'égard de ce que font les autres, de la même génération ou à peine antérieurs, ainsi que l'absence de cloisonnement par religion.

---

V. Bachir Attié Attié. *"L'ordre chronologique probable des sources d'Ibn al-'Awwâm."* in *Al-QanTara*, III, Madrid, 1982. fasc 1-2, pp.300-332, p.331.

[5] B.N. Paris, Salle des Mss arabes, *N° 4764, catalogue Blochet* (1884-1924), fo 64 sq. Une controverse existe sur ce qui est d'Abûl-Khayr dans ce manuscrit cf Ma-Julia Carabazo, *Ibn Hadjadj*, thèse manuscrite, Univ. de Granada, 1989.

[6] L. Bolons, "Al-Andalus et l'agronomie : Orient, Occident ou Andalousie? Réponse collégiale à Bachir Attié et Robert H. Rogers" "*Al-Qantara*, XI, Madrid, 1990, fsc. 2, 367-377.

[7] V. Bibliographie E. García Sanchez.

Maïmonide de Cordoue avait avec Ibn BaiTār de Málaga[8] des relations assez cordiales pour que les notes de l'un aient été parfois prises par la main de l'autre. Cette impression d'école cohérente rejoint celle de rapports humains "normaux", comme cela est souvent le cas en Méditerranée.

Les plus amateurs de voyages comme Ibn BaSSāl rapportent des semences extraordinaires. Ce dernier rapporta trois graines de myrobolan indien, dont il offrit une à un botaniste de Sicile, et l'autre à Ibn Wâfid. Cette tradition antique prolongée et reprise des Anciens, al-Awālī[9], intègre aussi bien les savants connus comme Aristote- Arîstâtalîs, Diuskūrīdīs-Dioscoride, Jâlînûs-Galien, Iûnîûs-Columelle, ou selon Bachir Attié Dimikratîs-Anatolius Démocrite qui vécut au IVème siècle. La liste est longue. Les agronomes andalous citent les Anciens et les presque contemporains, al-Dināwārī ouvrant la série, et le mystérieux auteur de la Filāḥa An-NabaTiyya[10], ils s'inspirent également des résultats obtenus par les anonymes agriculteurs cultivant sur les pentes de l'*Ascharf*, lieu d'excellence, aujourd'hui appelé Aljarafe de Séville, fameux pour son oléiculture qui était déjà une culture de pointe[11].

## C - Résultats civilisateurs

### I - Tradition et innovation

Quand le passé est porteur d'attitudes respectueuses à l'égard des "Anciens" sans passivité, quand l'observation reste première pour l'équilibre entre le sol, les espèces cultivables ou cultivées et les besoins dits prioritaires, la technique peut être dite non séparée de la sagesse de gestion et de gouvernement. La fragilité des sols, les maladies qui menacent les récoltes se jugent à l'échelle de la région et de la micro-région. Le progrès général doit rendre cette constante possible et non l'abolir.

L'aspect de compilation que peut donner le *Kitāb al-Filāḥa* d'Ibn al-'Awwām a effacé la réelle utilitié d'une vaste connaissance livresque, si elle est assimilée comme un savoir critique. Car, écrit Ibn al-'Awwam,

---

[8] Ibn BaiTar al-Maliqī, *K. al-Jamaī' li mufradat al-adwiya wal aghdiya*, Diya ad-Din, cd Būlāq, IV, 2 vol H. 1291.

[9] A. Khayr, MS 4764 cité, Fo 67, Ro.

[10] T. Fahdt, "Retour à Ibn al-Wahshiyya", *Arabica*, XVI, 1969, 83-88.; M. al-Faïz, Thèse manuscrite, Rabat, 1989.

[11] L. Bolens, "Al-Andalus: la vigne et l'olivier, une culture de pointe" à paraître in : *La vigne et l'olivier dans l'Antiquité*, coll. Intern. Aix-en Provence, à paraître 1993.

"Je n'affirme rien qui me soit propre sans l'avoir d'abord éprouvé à travers de nombreuses expériences"[12].

Ainsi les méthodes qui sont retenues et reconnues comme valables échappent à la stérilité des fausses connaissances répétitives. Seul fait référence en agriculture le résultat, ou la saison, en gerbes et en fruits. La théorie des climats, *al-iklīm-s*, rapproche al-Andalus de l'Iraq et rend pertinente la constante référence non servile à l'*Agriculture Nabatéenne*.

"En effet, écrit Ibn al-'Awwâm, ce qui convient à notre pays est le résulat de ce qui résulte de l'expérience tout en concordant avec l'avis de la tradition"[13].

## II - Cultures culinaires et espaces de vie

Les cultures culinaires décrites dans les traités de cuisine (*K. al-Tabīkh*),[14] à l'image de la "compilation" agronomique, juxtaposent les pays, les traditions et les goûts. Une stimulation d'innovation ne va jamais dans une seule direction. A partir de documents des XIIème et XIIIème siècles, on assiste à un ensemble d'accueil à l'égard du nouveau; le service de table comprend des entrées froides, des plats de viandes et de volailles, diversement assaisonnées au vinaigre et au garum, des entremets d'une grande variété entre les pâtés et les tourtes semblable à celles qui se servent encore au Maroc, les petites pâtes et les couscous apparaissent sur les tables parmi les souppes (thurāīd) et les pains farcis de viandes et légumes, le tout agrémanté des végétaux venus d'Orient et parfaitement acclimatés.

Les pâtisseries explosent alors, le miel s'ajoutant au sucre de canne du Sud marocain, de la région de Motril, de Perse ou d'Egypte. Un art consommé de la pâtisserie mêlé à la distillation des élixirs de fruits et de fleurs culmine en gigantesques gâteaux de noix et d'amandes. On assiste à l'apparition, décrite, des premiers sorbets de l'histoire alimentaire et des premiers "*bonbons*" de confiserie. La rencontre des acquis de trois continents sur ce territoire andalou, la polyvalence des blés durs et des ferments céréaliers, garum à l'ancienne, lait sûri et végétaux servant à la fermentation, les textures et les saveurs, en un tout non dissociable qui est une culture culinaire héritée de l'antiquité romano-byzantine, et

---

(12) 'Awwām, K.al-Filāha, I, art. 7. (texte arabe in Banqueri I, 7.)

(13) Idem, *Ibidem*, I, art. 7.

(14) L. Bolens, *La cuisine andalouse, Un art de vivre, XIème-XIIIème siècles*, Paris, Albin Michel, 1991. Trad espagnole, ed Edaf, Madrid, 1992.

supérieurement développée, donna une association raffinée au-delà des techniques qui les ont suscitées.

Le processus est le même qu'en agro-botanique et en agriculture, ce qui devrait faire réfléchir ceux qui sous estiment la livresque accumulation d'un érudit comme Ibn al-'Awwâm.

Les demeures, les espaces de vie sont en cause, lieux d'un art de vivre au quotidien, que ce soit à la ville ou la campagne. A travers les quartiers périphériques, les maisons étaient vastes et entourées de jardins, *le patio*, trouée d'air sur le ciel, égayé de pots de fleurs, étaient des portions citadines de campagnes ou des fragments ruraux de villes méditerranéennes. Tout ce qui touchait à la terre était travaillé avec amour. Les progrès alexandrins étant appliqués à l'urbanisation, l'eau entrait dans les maisons et servait à l'ablution des fidèles musulmans et juifs, dont les prescriptions rituelles sont cousines.

Deux recettes de l'*Anonyme Andalou* du XIIIème siècle tirent leur titre des godets de noria. Les rigoles étaient aussi urbaines, amenées au milieu de la rue pour évacuer les eaux usées. On peut encore en voir à l'Alcazar de Malaga.

Adapté, l'ameublement comprenait des tissus à emplois divers, tapis ou nattes végétales sur lesquelles on étendait en hiver des tapis de haute laine ou à poil ras. Des tentures de laine ou de soie étaient accrochées le long des murs à hauteur d'homme. On s'asseyait sur de longs divans recouverts d'étoffes miroitantes. Un ameublement de coussins favorisait des maintiens divers. Et les tables étaient portatives posées là où cela était nécessaire. Cuillères et couteaux étaient à disposition, mais généralement inutilisés.

Les manières de table, sept siècles avant ce que décrit Montagne dans son *Voyage d'Italie*, furent modernisées, orientalisées par Ziryab, un Kurde de Baghdad qui arrive à Cordoue au moment où se modifiait l'image de l'Emirat : pendant trente ans, jusqu'à sa mort qui survint en 857, il modifia la musique, le vêtement et la table. Il enseigna les cosmétiques et le port des cheveux courts pour les jeunes femmes, en dégageant sourcils, nuque et oreilles; des vêtements blancs furent portés en été ainsi que des soieries, se parfumer devint un signe de savoir vivre, et les hommes se teignirent la barbe au henné, comme on peut le voir sur les plafonds peints d'une des salles de l'Alhambra, à Grenade.

Le premier *Conservatoire de musique*, les transformations du luth, les raffinements de la cuisine ainsi que l'ordonnance des repas en vraies

manières de table datent du IXème siècle cordouan. L'Espagne chrétienne du Nord y gagna plusieurs siècles de civilisation sur les féodalités du Nord des Pyrénées qui découvrirent avec stupeur l'Orient lors des Croisades et de la Reconquête orchestrée à partir du XIIème siècle. Jusque-là, les mets arrivaient pêle-mêle, en grande abondance sur les tables, encore à la manière viking ou romaine, et chacun choisissait ce qu'il préférait. Cette manière de faire sera celle de l'Occident chrétien jusqu'à la fin du Moyen Age, et c'est ce que décrit Montaigne encore au XVIème siècle.

## D - Conclusion

### La Méditerranée, milieu spécifique

Cette relation de respect à l'égard d'une tradition n'aurait pas permis l'essor effectif d'al-Andalus sans une observation critique, répétée, sur le terrain, sans complaisance, et dans le respect de l'équilibre écologique - *mīzān*- entre le sol, le micro-climat et les caractéristiques de l'espèce végétale cultivée[15]. La population paysanne concernée était aussi bien hispanique que berbère, orientale qu'occidentale, mais la masse était occidentale. Le terme le plus fréquent employé est celui de *'ajamiyya*, masse indigène. L'ensemble des *K. al-Filāḥa* suppose une confiance à l'égard du savoir populaire fondé sur une connaissance du micro-climat, ce que l'on appelle *"le temps"*, un savoir éprouvé sur les plantes, sur le ciel d'où vient l'eau aussi bien que sur le *"visage de la terre"*. Il paraît, selon un livre récent de Luc Ferry, *Le Nouvel Ordre écologique*[16] , que le visage de la terre est une expression d'écologie profonde. Le doute de l'auteur, cependant, relève des hiatus de cultures: la métaphore hispano-arabe, sentimentale et esthétique, retrace également le respect d'un équilibre vital et le sens des réciprocités.

Le modèle d'al-Andalus, durable et circonscrit dans l'histoire, devrait permettre d'en tirer toutes les leçons, sans préjugés, sans a-priori, sans passivité surtout car un modèle ne se répète pas en laboratoire, et la valeur culturelle de l'histoire suppose un connaissance aigüe, sans complaisance de son propre temps. Cependant, la civilisation d'al-Andalus, fondée sur un grand nombre de cultures, d'ethnies et de religions formellement différentes, fut une exceptionnelle page d'histoire. La vie fut possible avec dignité par

(15) V. en partic. Bolens, *Agronomes*, IIème partie, ch 3, pp. 124 sq. *Rotation des cultures et rôle de la jachère.*

(16) L. Ferry, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Grasset-Fasquelle, 1992.

des groupes distincts, dans une expansion authentique, au moment où l'horizon des pays du Nord se fermait déjà.

Une école de chercheurs se constitue, espagnols, maghrébins, arabisants ou hispanistes de tous horizons, bilingues et amoureux de civilisations ouvertes, à l'aise dans les gestes et les mots familiers des cultures au pluriel, pour cette anthropologie de notre avenir, les civilisations plurielles.

Il semble que les clivages culturels et linguistiques scholastiques cèdent la place à une vraie curiosité à l'égard des hauts lieux de la culture que furent al-Andalus et la Sicile, hauts lieux de culture et d'échanges, trois siècles avant la Renaissance. L'histoire des transmissions scientifiques et culturelles de ce vaste savoir antique et oriental fait désormais partie de la tradition occidentale pour autant qu'elle sache en apprécier la valeur.

## Bibliographie sommaire

### A - Sources


- Ibn 'Abdûn "Traité sur la vie urbaine et les corps de métier" in *Séville musulmane au début du XIIès.* Paris, Maisonneuve, 1947.

- Ibn al-'Awwām, *K. al-Filāḥa, Libro de Agricultura*, ed. Banqueri, 2 vol, Madrid, 1802. (avec texte arabe) Reprint Ministerio de Agricultura... de Madrid, 1988.

- Ibn BaīTar al-Maliqī, *K. al-Jamī' li mufradat al-adwiya wal aghdiya*, Diya ad-Din, ed. Būlāq, IV, 2 vol. H. 1291.

- Ibn BaSSāl, *Libro de Agricultura*, ed trad esp. J-Ma Millias-Vallicrosa, et M. Aziman, Tétouan, 1955.

- Ibn Luyūn, *K. ibdā al-malaHa wa -inhā' al rajâHa fī usūl Sinā'at al-filāḤa = Livre du principe de la beauté et de l'extrême de la ferlité dans les fondements de l'art de l'agriculture*, Ms 1352, Rabat ; publication et traduction espagnol J. Eguaras Ibañez, Tratado de Agricultura, Granada, 1975 ; nouvelle éd. Patronato de la Alhambra, 1988.

- Ibn Wāfid, *Libro de Agricultura*, ed. J-Ma Millias Vallicrosa, Al-Andalus, VIII, 1943.

- Al-Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, ed. texte arabe et trad. R. Dozy -de Goeje, Leyden, 1968.

- *Kitāb al-tabikh fī-l-Maghrib wa-al-Andalus fī 'asr al-Muwahhidīn*, ed. D. Ambrosio

Huici-Miranda, Madrid, 1965. Sur la base du ms G.S. Colin, Bibliothèque Nationale de Paris, Salle des Mss, orientaux, arabe 7009.

- *Anonyme Aït Salaḥ*

- Ibn Razīn al-Tujībī, *Fadhalat al-hiwān*, trad. et éd. critique F. del Granja, *La cocina arabigo-andaluza según un ms inèdito, Fadhalat al-jiwân*, (extract de tesis), Madrid, 1960.

- Granja Santamaría de la...., *La cocina arabigo-andaluza según un ms inèdito, edicion del Kitāb Fadhalat al-jiwân de Ibn Razîn al-Tijibî al-Andalusī, (siglo XIII)*, estudio, trad. anot. y glosario, Madrid, 1959 (Thèse doctorale manuscrite, Archivo de la Univ. Complutense de Madrid. M'a été aimablement remise par l'auteur).

- Ibn Razîn al-Tujîbî, *K. Fadhalât al-Khiwân*, Rabat, éd. Shaqrun 1980.

- *Kitâb fî Tartîb awqât al-Girâsa wa-l- magrûsât, Un tratado agrícola andalusí anónimo*, ed. et trad. esp. par Angel C. López, Granada, CSIC, Escuela de estudios arabes, 1990.

- Maîmonide, *SharH Asmâ al-' Uqqâr*, ms 33711 Istambul, Aghya Sofia, Fo 74 B-102a.

- *Risāla Fī Awqāt al-Sana, Un calendario anónimo andalusī*, por Ma Angeles Navarro, ed. trad. notas, Granada, 1990.

**B - Travaux**

- Arjona Castro A., *Andalucia musulmana, estructura político-administrativa*, Cordoba, 1982.

- Attié Attié B., "L'ordre chronologique probable des sources directes d'Ibn al-'Awwâm" in *Al-QuanTara*, fasc. 3, 1982, 299-332.

- Ben Younes R, *Recherche sur le mode de production au temps des Almohades*, Thèse ms, Paris, 1986.

- Bolens, L., *Agronomes andalous du Moyen Age*, Genève, Droz, 1981. (en trad. esp. Publications de l'Univ. de Granada, 1992).

- Bolens L., *La cuisine andalouse, un art de vivre, XIè-XIIIè s.*, Paris A. Michel, 1990. (en trad. esp. EDAF, Madrid, 1992).

- Bolens L., *L'Andalousie, du quotidien au sacré, XIè-XIIIè s.*, Collected Studies Series C S 337, Academic Publishing Group, Gower House, Aldershot, England and Brookfield, Vermont USA, 1991.

- Bolens L., "L'agronimie et al-Andalus : Orient, Occident ou Andalousie? Réponse collégiale à Robert H. Rogers et Bachir Attié Attié, à travers Al-QanTara", in *Al QanTara*, Madrid 1990, fasc. 2, volume XI, pp. 367-378.

- Bolens L., "L'irrigation en al-Andalus", *I colloquio de historia y medio fisico*, Almeria, 1989, 69-95. in *L'Andalousie*, Collected Studies, ch. 3.

– Bolens L., "Les jardins d'al-Andalus", in Flaran 9, *Jardins et Vergers en Europe occidentale XIIIè-VXIIIè s.*, Auch, 1987 ; in *L'Andalousie*, Collected Studies, ch. 17.

– Bosch-Villa J., *La Sevilla islámica*, 712-1248, Univ. de Sevilla, Bolsillo 92, 1984.

– Carabaza Bravo J. Ma., "La edición jordana de al-muqni' de ibn Hajjaj. Problemas en torno a su autoría" in *Al-QanTara*, Madrid 1990, vol XI, fasc. 2, pp. 71-82.

– Colin G.S., "Al-FilāḤa," *Encyclopédie de l'Islam* 2, s. v. Tome 1, Leyde Paris, 1965, pp. 922-923.

– Ferry Luc, *Le nouvel ordre écologique*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1992.

– Glick T.F. *Islamic and Christian Spain in the Early islamic world*, Princeton, 1979.

– Guichard P., *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XIè-XIIIè siècles)*, 2 vols, Ecole fse de Damas, 1990.

– Haudricourt A.G., et Hédin, I., *L'homme et les plantes cultivées*, Paris, 1943.

– Kably M., *L'Empire almohade au Moyen Age*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1987.

– Khalis Salah, *La vie littéraire à Séville au XIè siècle*, Alger, SNED, 1966.

– Ladero Quesada M.A., *La ciudad medieval, 1248-1492*, Univ. de Sevilla, Bolsilo 49.

– Lévi-Provençal E., *Histoire de l'Epagne musulmane*, Paris, 1950-1953, 3 volumes.

– Miguel, A. *Géographie humaine du monde musulman jusqu'au IIè s.*, Paris-leyden, 4 vol, 1967-1988.

– Rhozali ben Younes, *Recherche sur le mode de production au temps des Almohades*. Thèse pour le doctorat de 3è cycle, Paris-Sorbonne I, 1986.

– Vallvè J., "La Agricultura en Al-Andalus", *Al-Qantara*, III, 1982, 261-297.

– Watson A., *Agricultural innovation in the early islamic world*, Cambridge, 1983.

# Axe IV

# Influences et Prolongements de la civilisation d'al-Andalus

# L'héritage andalou en Amérique Espagnole

**Jaime CACERES**
Ambassadeur du Pérou

La très cordiale invitation que la Doyenne de la Faculté de Lettres et Sciences Humaines de l'Université Hassan II, Madame le Dr. Aziza Bennani m'a adressée pour participer à ce Colloque International pour développer le thème "Influences et survivances de la civilisation Al-Andalous après 1492 : à la Peninsule Ibérique et au Continent Américain", me permet d'aborder le domaine académique de cette prestigieuse Université qui nous accueille aujourd'hui pour traiter un sujet qui nous est particulièrement proche.

Parler des influences de la civilisation andalouse à la Péninsule et en Amérique, ce n'est qu'une question d'époques. Les deux régions ont reçu et cultivé les grands traits de cette civilisation supérieure qui a laissé ses traces tant en Espagne qu'en Amérique.

On peut toucher la réalité de cette influence à travers des modèles qui démeurent dans l'idiosyncrasie de nos peuples. L'étude de ces influences n'a pas été suffisamment approfondie.

En tant que diplomate péruvien, j'essairai de faire quelques réflexions, surtout en ce qui concerne la réalité péruvienne afin qu'elles soient recueillies par ce colloque et que ce soit d'autres qui leur donnent un contenu plus ample. Ce qui est vrai, c'est que les traits culturels sont restés imprimés en Amérique avec beaucoup plus de force grâce aux circonstances et à l'élan avec lesquels la culture arabo-islamique s'est déplacée et installée au Nouveau Monde.

Nous allons entamer nos commentaires de quelques paragraphes appartenant à l'œuvre "Chroniqueur et Prince" de Rolena ADORNO :

"Persécutés tout au long du XVIème siècle et expulsés de l'Espagne au début du XVIIème siècle, les Maures espagnols représentaient un cas de colonisation intérieure, tandis que les natifs américains ressentaient l'expansionnisme européen dans ses propres terres. En effet, les années 1567 et 1610 se caractérisent, tant dans l'expérience mauresque que dans l'andine, par des changements dans la politique de l'état, des changements qui ont eu des conséquences graves pour les deux groupes". C'est ainsi que s'exprime cette spécialiste du célèbre Péruvien Huamán Poma de Ayala.

Pour ma part, je voudrais, en effet, signaler que cette tentative d'établir des analogies entre se qu'on appellerait le déplacement de deux royaumes, celui de Grenade et l'Inca, va plus loin tant avant qu'après les dates signalées.

En effet, 1492 c'est la date qui marque deux événements historiques qui se déroulent, malgré les distances et leurs particularités, avec une incontestable analogie. Nous commencerons en reconnaissant que dans les deux cas l'un des protagonistes était le même, tant en ce qui concerne la prise de Grenade qui signifiait l'expulsion officielle des Maures de l'Espagne, que dans la conquête et l'appropriation des terres américaines. Je me réfère donc à l'Espagne qui mène une guerre sainte emportée par une mystique traînée du Moyen Age, mais aussi avec le sens du "Jihäd" hérité de l'influence islamique, en arborant la croix et l'étandard de la foi chrétienne, faisant avancer et déplacer les Maures et réussit à reconquérir les royaumes islamiques qui y étaient installés pendant près de huit siècles. C'est le cas que la Dr. Adorno appelle la colonisation intérieure, en reconnaissant ainsi la volonté séculaire des Espagnols de récupérer leurs territoires ; bien qu'on puisse aussi l'interpréter comme l'existence de droits acquis, étant donnée la présence prolongée des Arabes et la contribution culturelle déterminante d'al-Andalus.

Dans le cas américain, en effet, il se présente comme un déplacement des royaumes natifs aux caractéristiques d'invasion ou d'expansionnisme européen dans les terres américaines.

La religion joue un rôle très important dans ces faits historiques. Le Roi d'Espagne, défenseur de la foi chrétienne, s'applique à mettre fin à l'avancement islamique qui non seulement s'est établi à la Péninsule Ibérique mais qui domine aussi la Méditerranée, le nord de l'Afrique, et l'Europe en général. Dans cette même conception religieuse, il doit aussi mettre fin aux idolâtries existant au Nouveau Monde, et y implanter la religion chrétienne.

Il était sans doute plus facile d'extirper des idolâtries en Amérique que de convertir les Maures au christianisme. Dans beaucoup de cas, il fallait employer la force, et pour ce faire la procédure utilisée dans les deux cas, était parfois un calque qui nous permet d'identifier toujours des analogies. Le personnage, déjà célèbre pour sa dimension mythique et religieuse, est représenté par Santiago Matamoros (qui en espagnol veut dire Santiago, celui qui tue les Maures) qui en Amérique, devient Santiago Mataindios (Santiago celui qui tue les Indiens). La campagne d'évangélisation en Amérique, y compris le Pérou, étant moins béligérante, car les Indiens se convertissent au christianisme plus facilement.

Il est certain que tant les minorités Maures qui restent en Espagne en 1492 après l'expulsion du commandement et des troupes arabes, que la minorité royale inca qui avait toujours été une élite parmi la majorité de la population indienne, se sont réfugiées dans le but de préserver l'héritage et l'identité culturelle traditionnels auxquels elles appartenaient. Face à cette situation, le Dr. ADORNO affirme : "Pour la minorité maure en Espagne et pour les majorités amérindiennes au Nouveau Monde, la politique du Conquérant et le Vice-roi ont eu pour effet le nivelage des hiérarchies sociales ethniques et la volonté d'éliminer les pratiques qui préservaient l'héritage et l'identité culturelle traditionnels".

La réaction officielle du Roi d'Espagne, basée sur l'élimination systématique des cultures respectives, l'amène à établir des politiques étatiques et ecclésiastiques définies pour les deux cas. Pour cela et en montrant l'importance que la Couronne Espagnole accorde aux situations ainsi créées, Felipe II charge son frère Don Juan d'Autriche et un groupe choisi de guerriers renommés, de faire face à la résistance mauresque aux Alpujarras. A cet effet, ils se déplacent à Grenade.

Dans le cas du Pérou, le Vice-roi Toledo, se rend de façon directe et personnelle à Cuzco afin de contrôler de tout près la situation qui s'était créée à Vilcabamba. Ce célèbre Vice-roi, qui à travers ses Ordonnances, pacifique et réorganise la Vice-Royauté du Pérou, est également connu pour ses excès dans l'exercice de l'autorité : il a ordonné l'exécution de Tupac Amaru. Ce fait cruel et sanglant a mérité la réprobation du propre Roi d'Espagne à qui on attribue cette phrase célèbre: "Je vous ai envoyé au Pérou pour servir les rois et non pas pour tuer des rois".

La répression contre les Maures des Alpujarras, aurait difficilement arraché une expression pareille au Roi d'Espagne devant un fait similaire. L'explication se trouve peut-être dans le fait que Tupac Amaru était un Inca baptisé. On peut dire en général que les politiques adoptées diffèrent dans

les deux cas bien qu'il y ait des analogies comme celles que nous venons de signaler.

Il faudrait donc vérifier le contenu des Cédules Royales reçues par le Vice-roi Toledo avec des instructions du Conseil des Indes et du Roi pour le cas de Vilcabamba, et celles que Juan d'Autriche et le Conseil Suprême de Guerre, siégeant à Grenade, auraient reçues pour le cas des Alpujarras.

Dans ce contexte, Américo Castro, qui a fait des études approfondies sur l'identité espagnole en accordant son vrai rôle à l'apport arabe, souligne que la guerre de la reconquête est une guerre pour Dieu, en rappelant la façon dont M.Alfonso de Cartagena l'avait défini au XVème siècle comme étant la guerre divine des Espagnols. Plus tard, l'auteur cité auparavant souligne comment l'épitaphe qui apparaît au tombeau des Rois Catholiques, à la Chapelle Royale de Grenade, ne remarque que leur lutte tenace de huit siècles contre l'Islam, lutte considérée comme le plus grand acquis de ces Rois Défenseurs de la foi chrétienne. La religion de Mohamed était considérée au Moyen Age comme une secte du christianisme, et le judaïsme était qualifié par l'Inquisition comme une hérésie. Il est donc intéressant de réproduire le texte de l'épitaphe: "Ci-gisent, dans ce sépulcre de marbre, Fernando d'Aragon et Isabelle de Castilla, mari et femme toujours d'accord, appelés catholiques. Ils renversèrent le pouvoir de la secte mahométane et réduisirent l'obstination de l'hérésie".

Pour compléter un peu le panorama politique de l'époque et montrer la crainte de la Couronne Espagnole face à l'avancement de l'Islam, nous signalerons quelques faits historiques. Il est connu que peu de temps avant le voyage de Colomb en 1453, les Turques conquirent Bizancio. Les victoires de l'Islam depuis la prise de Constantinople se succèdent de façon alarmante pour l'Europe. En 1475 tombe la Crimée, ensuite la Moldavie et l'Arménie. Selim I conquit Tabliz et tout de suite après l'Egypte. Soliman le Magnifique envahit Belgrade et Rhodas, et parvient à siéger la ville de Vienne en 1529 et 1532. D'autres annexions se succèdent sous le drapeau du croissant vert, à Tunis et Bagdad et par toute la Mésopotamie, en se projetant vers la Perse et l'Inde d'une part, et la Hongrie et le centre de l'Europe, le nord de l'Afrique jusqu'en Algérie et le contrôle de la Mer Méditerranée, d'autre part. Quant à cette dernière, on ne rappellera que la capture et la séquestration de M. Miguel de Cervantes, qui passe cinq ans de sa vie à Alger.

La pénétration de l'Espagne au Nouveau Monde l'amène à d'autres prouesses célèbres telles que la rencontre avec l'Océan Pacifique, la nouvelle voie inaugurée par Magallanes au sud du continent américain, le

tour du monde, et bien sûr l'annexion de nouvelles terres comme dans le cas des Philippines devenues plus tard la limite orientale de l'empire colonial espagnol.

En 1571, date trois fois importante pour nos réflexions, ont eu lieu : la Bataille de Lepanto – durant laquelle Cervantes perd son bras gauche – ; la fin du soulèvement mauresque des Alpujarras ; et la fondation de Manila effectuée par l'Espagnol López de Legazpi. Ce dernier événement, en l'ajoutant aux deux autres, ont représenté des atouts pour la Couronne Espagnole et ont dû susciter au même temps un sérieux soucis. Le Docteur Regino Paular, un intellectuel philippin, nous fait savoir comment le conquérant Espagnol lorsqu'il arrive à Manila en 1571, apprend que le gouverneur de la ville était un dirigeant natif appelé Rajáh Soliman de religion musulmane. L'Islam s'est introduit dans l'Archipel Philippin en 1380 grâce à l'œuvre du missionnaire arabe Mukdum, selon les récits des Tarsiles ou chroniques musulmanes. Cette influence musulmane aux philippines persiste encore jusqu'à présent dans ses lois, calendriers, littérature, folklore, etc.

Elle est donc évidente la force avec laquelle l'Islam se répandait dans le monde entier, et comment l'Espagne se préparait pour empêcher l'infiltration religieuse et le pouvoir politique dans ses territoires conquis.

Elles sont nombreuses les ordonnances, lois et dispositions mises en place par la Couronne Espagnole depuis le premier voyage de Colomb jusqu'à l'institution, plus tard, de l'Inquisition – d'un triste souvenir – afin d'empêcher le déplacement des Maures au Nouveau Monde, y compris les Philippines. Ce dernier étant revêtu d'un aggravant car avant l'arrivée des Espagnoles ce pays avait été islamisé, ce qui rendait plus difficile les travaux d'évangélisation. Il faut rappeler à cet égard, qu'au XVIème siècle lorsque le trafic de navigation Manille-Acapulco était mis en circulation et plus tard élargi a Acapulco-Callao à travers le bateau dit Galion de Manille, cette connexion entre les deux bouts de l'empire colonial espagnol constitue une autre voie par laquelle arrive au Pérou l'influence islamique. Les sculptures en ivoire, les châles de soie, l'importation de certains fruits nous parviennent à travers ce Galion. Mais c'est surtout les meubles en bois aux incrustations de nacre ou d'écaille, où l'on aperçoit l'influence arabo-islamique. Les pièces artisitiques de cette ébénisterie fine existant jusqu'à présent au Pérou, sont matière de confusion dans beaucoup de cas, car on croit qu'elles proviennent de l'Espagne mauresque tandis qu'en réalité elles sont des Philippines islamisées.

Cet aperçu historique que nous venons de faire nous servira à situer l'éventail politique de l'époque pour mieux comprendre les mesures de précaution mises en œuvre par l'Espagne.

Il est donc beaucoup plus intéressant et important d'effectuer ce type d'étude, ou de faire un parcours superficiel comme dans le cas de ce travail, sur les influences et survivances de la civilisation andalouse en Amérique espagnole, et notamment au Pérou.

Dans cette tâche, on pourrait reconnaître, malgré les obstacles déjà cités, que l'influence de la civilisation andalouse est transmise par des voies diverses à travers le pont historique entamé en 1492.

C'est pour ces raisons que nous ne pouvons pas ignorer le rôle joué par la commémoration du Vème Centenaire de la rencontre des deux mondes, comme étant un fait historique d'une importance très particulière qui doit nous éloigner des mythes pour parvenir à des conceptions d'intégration universelle, à travers des efforts communs tels que le présent Colloque.

Les mœurs, les expressions idiomatiques, ainsi que d'autres éléments culturels reçus du monde arabe, ont survécu dans le milieu ibéro-américain avec une force particulière. Ceci est dû à plusieurs raisons et à la façon dont cette influence fut subtilement transmise mais avec une persistance dont les traces sont incontestables. Nous nous référons maintenant au processus de transculturation.

La rencontre, il faut la comprendre comme un pont historique où non seulement il y a deux mondes (l'Europe et l'Amérique) qui se touchent, mais qu'au-delà de leur volonté, il y a des protagonistes, des témoins appartenant à d'autres mondes.

Dans un travail que j'ai récemment présenté à Lima et à Madrid, je faisais référence à la façon dont cette rencontre que nous célébrons cette année à propos de l'épopée de Colomb il y a cinq cents ans, c'est la première d'une série de rencontres qui se sont succédées. En tant que Péruvien, je me réfère surtout à la rencontre qui a eu lieu dans mon pays en 1528 à la ville de Tumbes ; c'est-à-dire 36 ans après la rencontre de Colomb. La rencontre historique qui se produit au Pérou à ce moment-là, n'est pas celle de deux mondes mais de trois mondes grâce à la présence significative d'un africain qui accompagne le conquérant espagnol dans sa rencontre avec le cacique indien.

Nous rappellerons de la même façon, que lors du premier voyage de Colomb il se produit un fait qui atteste également la présence de trois mondes ; cette fois-ci, il s'agit d'un Africain mais d'origine arabe. Le Dr.

Bennani a soulevé à plusieurs reprises que le célèbre Rodrigo de Triana, un marin d'une des caravelles étant le premier à aperçevoir la côte, était un Maure converti. C'est ainsi qu'au baptême on l'avait appelé Rodrigo, quant à son deuxième nom, on lui avait donné celui de la ville à laquelle il appartenait -comme on faisait d'habitude à cette époque-là, c'est-à-dire le quartier de Triana à la ville de Sevilla. Ceci est affirmé et soutenu par M. Manuel Serrano y Ortega, et M. Salvador Gómez Nogales dans les œuvres respectives sur ce personnage. Il y a encore une chose à ce sujet, on dit que Rodrigo de Triana, déçu parce qu'on ne lui avait pas payé la récompense promise pour la première personne qui aurait aperçu la côte, à son retour en Espagne, il renie le christianisme et se rend au pays de ses parents où il serait enterré, à la ville voisine de Saleh.

On peut mentionner d'autres traces de l'influence arabo-islamique. La présence en Ibéro-amérique des Mauresques ou Maures convertis, est une histoire pleine d'aventures osées qui déplacent la civilisation andalouse aux terres américaines d'une façon vivante sous la forme de l'homme chrétien. Le Dr. Luis Enrique Tord, nous raconte l'histoire passionnante et romanesque de Sidi Mohamed Benengueli, compagnon de M. Miguel de Cervantes à la prison de Sevilla, auquel il a transmis les histoires fascinantes que son aïeul lui racontait sur un personnage arabe que Cervantes allait transformer plus tard en Quichotte. Cette amitié avec Benengueli amène M. Tord à conclure que Cervantes, durant ses cinq ans de captivité à Alger, avait accumulé une vaste et fine connaissance des aspects voilés et intérieurs de la pensée mythique islamique. Cette donnée ne peut être plus épatante en ce qui concerne des influences, étant enregistrée au plus haut niveau de l'intellectualité espagnole et transmise au Nouveau Monde à travers le pont historique. L'histoire de ces deux personnages converge de nouveau lorsque tous les deux, dégoûtés de leur vie à la Prison Royale de Sevilla, rêvent de voyager au Pérou une fois libérés. Il n'y a que Benengueli qui arrive à le faire en tant que Maure converti car il avait embrassé la religion chrétienne imposée par les Rois Catholiques. Les explications données par ce personnage révèlent les moyens subtils par lesquels il adopte la foi chrétienne dans un acte sincère, sans abandonner certaines pratiques spirituelles de son ancienne ascendance islamique. Ceci nous dit-il, n'était pas incompatible avec le christianisme car ses doctrines, mandats, et croyances fondamentales n'en étaient pas touchées ; au contraire, c'étaient des chemins de réalisation spirituelle qui la perfectionnaient par la compréhension des Ecritures Saintes. Ceci, est le témoignage d'Anton Gonzalves, qui est le nom de Benengueli une fois converti au christianisme,

devenant par la suite Fray Diego de la Sainte Foi, lorsqu'il entre au couvent comme religieux.

L'histoire de Benengueli, personnage réel ou imaginaire, constitue un élément précieux de jugement car on pourrait y reconnaître de nombreux cas d'autres convertis.

La présence de la femme maure aux territoires conquis a des connotations plus claires et définies. La femme maure ne renie pas sa foi islamique, devant faire face aux atteintes et concerter avec le conquérant espagnol une espèce de solution. Celui-ci l'envoie en Amérique en qualité d'"esclave blanche". Cette catégorisation a pu, dans une certaine mesure, concilier le désir naturel d'éviter la répression en Espagne face à l'absence de la femme du conquérant qui resta, surtout au début, à la Peninsule dans l'attente des revenus obtenus par l'aventure de son époux. Cette modalité, acceptable pour la femme maure et pour le conquérant, avait violé les lois et dispositions qui réglementaient la politique migratoire vers l'Amérique.

L'absence de la femme du conquérant en Amérique est d'autant plus vraisemblable que le célèbre historien péruvien Raul Porras Barrenechea rocontait de façon amusante le cas suivant. Le monopole mis en place par la Couronne Espagnole défendait la libre possession du trésor par des privés, sous peine de sanctions très sévères. C'est ainsi que les autorités de Sevilla confisquent, dans une caravelle venant du Pérou, une lettre et de l'or qu'un soldat envoyait à sa femme. La lettre disait que cet argent, obtenu avec beaucoup de sacrifices, devait être destiné à l'amélioration des conditions de vie de la famille, à l'éducation de ses enfants et enfin pour payer les services d'un prêtre qui accompagne sa femme dans ses déplacements, car le mari étant hors du pays, elle ne pouvait pas sortir seule. Ce fait historique qui a circulé à l'époque comme une rumeur scandaleuse, a été appris par Cervantes qui n'a trouvé de meilleur sujet pour le reproduire dans son Quichotte, dans des paragraphes similaires où Sancho adresse une lettre à sa chère épouse depuis l'Ile Barataria.

Nous arrivons, à l'appui de ces données, au déroulement de la présence de la femme maure qui, pour des raisons naturelles, devient la camarade, la conseillère du conquérant et c'est elle qui gère ses biens et dans la plupart des cas elle est la mère de ses enfants. Les dossiers de manumission des dites "esclaves blanches" sont pleins de considérations favorables à leur égard, pour leur intelligence et capacité, sans laisser de mentionner de façon concrète "les bons services rendus".

Cette façon belle et romantique de ces femmes pour mettre en place au Pérou l'influence de leurs ancêtres arabo-islamiques peut être l'origine des

noms, mœurs, cuisine et folklore. Il suffit de dire que jusqu'au siècle dernier, la ville de Lima donnait la dernière touche à son panorama architectonique arabe avec la présence des dames voilées qui laissait voir un seul œil dites "Tapadas" ; ainsi qu'avec les heurtoirs qu'on pouvait voir sur chaque porte sous la forme d'une main qui n'était autre chose que la présence islamique de la main de Fatima, la fille du Prophète souhaitant la bienvenue au visiteur.

Un autre moyen par lequel est parvenue l'influence islamique issue d'al-Andalus et qu'on peut apercevoir surtout dans le langage, c'est celui qui est arrivé chez nous à travers les Africains. La pénétration islamique en Afrique noire a imprimé depuis le Vème siècle jusqu'au XIVème siècle des traits culturels qui se sont introduits en Afrique septentrionale à travers le commerce transaharien, les caravanes de chameaux allant de cette région à l'Espagne et qui se projettent des là-bas vers l'Amérique. Des études linguistiques réalisées par le Dr. Fernando Romero, un spécialiste péruvien en thèmes africains, reconnaissent cette influence surtout dans la langue "hausa". C'est à partir de ce fait qu'il existe au Pérou des mots comme "jarana", dont l'origine est généralement attribuée à l'Afrique noire tandis qu'en réalité c'est un vocable arabe africanisé qui provient du mot "harem". Ce vocable, lorsqu'il a été transféré au langage parlé au Pérou, signifie une fête licencieuse. Il est donc intéressant de constater la pénétration culturelle qui s'est produite par ce biais.

Toutes ces modalités que nous avons brièvement mentionnées sont parallèles à un autre moyen de transmission de l'influence arabo-islamique qu'on pourrait appeler inconscient, en dehors de la volonté de l'auteur. Je me réfère au propre conquérant espagnol qui ne peut pas nier l'influence de presque huit siècles d'un monde et d'une philosophie qui non seulement ont contribué à la formation de l'hispanisme mais ont laissé des empreintes jusqu'à nos jours. Ce refus naturel qu'éprouve l'Espagnol de cette époque-là envers le Maure et tout ce qui est islamique, c'est la réponse que le vainqueur exprime après une guerre qui dura des siècles pour chasser l'envahisseur. Toutefois, ceci n'empêche pas de laisser transparaître de fortes influences qui vont dès la conception islamique de la Guerre Sainte, du Souverain Défenseur des croyants, de l'esprit catéchistique, etc. jusqu'aux détails dans le langage, l'architecture, les mœurs et les coutumes. Toute comparaison évoquée par le conquérant espagnol vis-à-vis des Incas, se reporte à son expérience avec les Maures. Selon les Espagnols la langue quechua ressemble à l'arabe. Ils appellent mosquées les endroits de prière des idolâtries, et on pourrait en citer beaucoup d'autres exemples.

En parlant des influences, il existe un autre chapitre qu'il faut signaler, c'est celui des analogies de faits et de situations qui ont eu lieu à la même époque, bien que dans des endroits différents et chacun d'eux motivé par des causes différentes. Les analogies deviennent encore plus nettes, comme nous l'avons déjà dit au début de ce travail, lorsqu'elles se produisent non seulement à la même époque, mais quand elles ont le même élément générateur de ces faits.

J'avoue être resté impressionné par certaines coïncidences qui se sont produites à partir de 1492, durant une longue période à la région d'al-Andalus et au Pérou. Je suis inquiet en apprenant chaque jour davantage sur ces analogies et différences qui apparaissent comme une liaison particulière entre les deux civilisations.

Je crois que nous sommes encore loin d'y penser en fonction d'un parallélisme historique, notre but étant maintenant, d'une part, faire de sorte que ce colloque partage avec moi l'inquiétude suscitée par les analogies, et d'autre part, essayer de trouver des historiens susceptibles d'effectuer des études approfondies sur ces analogies.

C'est pour ces raisons que nous allons maintenant nous référer aux deux faits historiques, mentionnés ci-dessus, qui se produisent dans la civilisation andalouse aux Alpujarras et chez les Incas péruviens à Vilcabamba.

Le Roi Felipe II a dû faire face à une révolte armée des Maures qui s'étaient repliés dans un grand nombre pour faire la résistance dans les montagnes des Alpujarras. Les Alpujarras Grenadines sont toujours une réserve très similaire du Rif marocain. Cette montagne garde encore le souvenir de cette époque-là, tel qu'on peut considérer la pente appelée “Soupir du Maure”, qui d'après la légende, marque la ligne divisoire entre la nostalgie du renversé Boabdil (1492) et l'exode vers les altitudes d'où l'on peut apercevoir la vallée de Grenade.

La menace de cette révolte n'aurait pas été plus grande s'il n'avait pas existé au milieu la possibilité de l'aide provenant de la Berberie du nord de l'Afrique ou de la Turquie où le Grand Seigneur n'écartait pas l'idée de mener une guerre contre l'Espagne en appui des 60.000 Maures armés au Royaume de Grenade, sans compter ceux de Valence, Aragon et Castille, lesquels s'élèveraient afin de le nommer Seigneur du Royaume. La résistance maure aux Alpujarras prend fin en 1571.

**Vilcabamba**

A côté des événements des Alpujarras il se produit un fait analogue au Pérou. Aux alentours de Cuzco, sur la vallée de Vilcabamba, s'installent et demeurent les derniers composants de l'ancienne élite inca. Cette attitude répond non seulement à un acte de résistance mais elle est issue de la crise politique et idéologique que l'empire inca traverse au moment de l'arrivée des Espagnols.

Les Incas, qui avaient bâti un solide empire, traversent une période cruciale qu'on peut comparer à celle de 1532-1571 à la recherche d'une sollution au problème qui, résultant de lutte pour le pour, existait bien avant l'arrivée des conquérants, cette crise s'est aggravée par la présence d'un nouvel élément: les Espagnols.

Il y a donc des coïncidences dans les dates critiques pour tous les deux, et dans la procédure adoptée afin d'organiser la résistance face à l'adversaire commun: les Espagnols. Les Maures se rassemblent dans les montagnes de Grenade appelées Alpujarras, et les Incas dans la vallée de Vilcabamba près de Cuzco.

Dans cette analyse il y a certainement des éléments différents. L'invasion espagnole au Pérou va être accompagnée du facteur surprise ; bien que la tradition orale des Incas raconte des versions de prédiction sur l'arrivée d'un homme blanc aux barbes, qui causerait la désintégration de l'empire, la rupture de l'organisation de l'état, et la modification de l'équilibre ethnique, entre autres. Le régime politique reignant en andalousie ne se voit pas affecté par le facteur surprise. La réalité de la reconquête étant palpable dès l'arrivée des Arabes à la Péninsule aux années 711 jusqu'en 1492, où se produit l'expulsion officielle des Arabes de l'Espagne.

Toutefois, lorsqu'on fait référence à une crise politique et idéologique dans l'empire inca, nous trouvons également une situation de crise analogique en andalousie. Le dernier coup réussi des Rois Catholiques à Grenade, c'est le parachèvement d'un long processus de mûrissement dans lequel l'élément de la faiblesse est évident. Elle doit être grande la distance parcourue non seulement sur le plan des dates, mais du contenu politique et idéologique entre l'Arabe qui est arrivé en l'année 711 et Boadbil qui partit en 1492. Dans une période aussi longue, le guerrier du début était devenu le poète et l'artiste. Tout au long de cette transformation naît le passage entre le premier élan bélliqueux et religieux vers la culture des arts, des sciences, et de l'inspiration du soufisme, dont l'héritage nous étonne jusqu'à présent.

Quelques-uns pensent, par exemple, que l'eau, étant un élément si précieux pour l'habitant du désert, avait influencé le comportement de l'homme arabe installé en Espagne. L'eau non seulement leur permet de

satisfaire un besoin vital, mais grâce à son abondance, on l'utilisait pour construire des sanitaires, des barrages, des aqueducs, et enfin pour jouer avec de jets d'eau et des cascades pour enchanter l'oreille et les yeux, pour la rêverie et la poésie, pour exposer sa maîtrise et l'abondante richesse de cet élément liquide. Le progrès dans les domaines de l'art et de la science fait, en effet, diminuer le pouvoir de la guerre.

Au Pérou des Incas, l'expansion militaire qui domine d'autres civilisations établies sur la côte et la sierra du pays, détermine un plus grand développement, mais en même temps un accroissement démesuré. L'expansion de l'empire rend sans doute difficile le contrôle du gouvernement. Le pouvoir étant centralisé à Cuzco n'atteint pas les raffinements extrêmes qui se produisent en andalousie, mais l'affaiblissement des structures se joint à l'essor des arts et des sciences, et à la formation des groupes de pouvoir, ce qui finalement entraînerait la chute de l'empire. Les différences qui surgissent en matière de succession, rendent facile sans aucun doute la domination étrangère, qui parfois est appuyée par des secteurs propres aux Incas qui essayent de trouver une solution à leurs problèmes à travers un tiers. Finalement, en ce qui concerne les raffinements, notamment sur l'amour, ils font partie d'une société d'une portée insoupçonnable, surtout dans les régions de la côte, qui ne s'est pas posé de problèmes en offrant à l'étranger ses progrès, au pouvoir central d'abord, et à l'envahisseur espagnol par la suite.

Comme on peut le voir, les analogie entre le Mauresque et l'Inca surgissent malgré l'origine différente pour les deux cas et notamment malgré la profondeur de la religion islamique vis-à-vis des idolâtries incas. Il serait également fort intéressant d'étudier cet ensemble de situations à côté des politiques dictées par la couronne Espagnole pour chacun des cas.

A Vilcabamba, les Incas demandaient la reconnaissance de l'autorité ethnique et l'octroi de privilèges de la part de la monarchie espagnole. Un personnage célèbre de cette époque (Huaman Poma de Ayala) parle d'une médiation dans les relations entre les Espagnols et les indigènes afin d'assurer à ces derniers une place dans la société coloniale. Finalement, il s'agirait d'une aspiration pour récupérer une autonomie originale sans que cela signifie réinstaller le régime inca déja effondré.

Quelles auraient pu être les demandes des maures aux Alpujarras ? En gardant les distances, il y serait apparu des demandes telles que la reconnaissance des titres de propriété, le maintien de certains mœurs et coutumes, la coexistence de l'Islam avec le Christianisme dans les termes de la nouvelle société ; la présence de la langue arabe, etc. Dans ce contexte, il

faut rappeler certains éléments de jugement . Par exemple, pendant les siècles de la présence arabe en Espagne, les chrétiens et les juifs ne cessèrent jamais d'exister sur le même territoire, bien que ces derniers eussent quelques limitations. Une histoire passionnante recueillie par Titus Burckhardt dans son œuvre "La civilisation hispano-arabe" nous raconte que Abdelrahman, Calife de Cordoue aux années 950, n'opprimait pas les chrétiens de son propre pays, il ne les avait pas non plus converti à l'Islam par la force ; il ne faisait la guerre qu'aux chrétiens étrangers qui luttaient contre l'Islam. Abdelraham avait entendu parler des hautes qualités du Roi chrétien d'Alemagne Oton I. Etant persuadé qu'un tel personnage méritait d'être converti à l'Islam, il lui envoie un ambassadeur à cet effet. Oton I considéra ce message non seulement inacceptable mais offensant ; il décida alors que l'ambassadeur devait attendre trois ans avant d'être reçu et organisa au même temps l'envoi d'un émissaire à Cordoue, celui-ci étant très difficile à trouver étant donnée la complexité du cas. Finalement, un moine bénédictin avait accepté de porter la réponse d'Oton I, celle-ci ayant été conçue dans des termes vexants pour le Calife et sa religion. Lorsque le moine arriva à Cordoue, il rencontra l'Evêque qui lui conseilla vivement de se passer de la lettre afin d'éviter que la colère des musulmans ne se décharge sur la communauté chrétienne de Cordoue. Cette histoire nous démontre que dans la Cordoue musulmane du Xème siècle existait une communauté chrétienne sous l'autorité d'un Evêque. Cet intéressant passage des rapports entre l'Islam et le Christianisme s'achève par un autre élément démontrant combien a été possible la coexistence entre les deux religions.

Mais, revenons aux analogies et différences que nous venons d'exposer.

Sur le bureau du Roi figuraient, sans aucun doute, les deux thèmes que nous avons exposés sur la base d'analogies et de différences. Le Roi devait adopter dans les deux cas des politiques visant à la disparition du problème. Il nous a semblé suggestif le procédé que la Couronne a pu employer en appliquant le système de la table rase. Si l'Espagne s'était montrée condescendante aux demandes de Vilcabamba, elle aurait dû l'être également avec celles des Alpujarras et vice versa. La table rase consisterait donc en une seule mesure inflexible et intolérante. Les Incas ainsi que les Maures qui demeuraient en Espagne étaient des ressortissants de la Couronne Espagnole soumis au même régime politique, économique, culturel et religieux. De cette façon on serait en train de défendre et de diffuser la foi chrétienne, en donnant en même temps à l'empire espagnol des bases solides pour la stabilité et le progrès. La table rase éliminerait aussi la possibilité de l'existence des minorités ethniques ou religieuses qui

pourraient devenir les ferments de situations étrangères à l'unité à laquelle l'Espagne aspirait à forger en s'appuyant sur la religion.

En faisant référence au pont historique concernant la rencontre des deux monde en 1492, il est indispensable d'utiliser un critère adéquat qui nous permette de reconnaître les apports qui nous aident à un moment donné à reconstruire et mettre à jour ce pont du XVIème siècle, afin d'en faire un meilleur usage dans nos relations au XXIème siècle.

Les démocraties actuelles auxquelles nous appartenons d'une manière ou d'une autre, demandent la connaissance des différentes ethnies et des apports culturels faisant partie de nos identités nationales respectives. Je crois que le seul but c'est celui de voir incorporés tous les apports dans le processus d'intégration auquel ils ont collaboré – en dehors de son cadre original – à la formation ou à l'établissement des nationalités.

Qu'est-ce qui est important de connaître ! N'est-il pas utile de savoir qu'au delà du genre humain qui nous unit, il y a des attaches particulières de caractère historico-culturel avec d'autres civilisations, expliquant de façon incontestable les traits de notre personnalité ? L'exercice de cette constatation est la meilleure voie pour nous comprendre nous-mêmes et travailler ensemble sans aucune crainte de refus ou de reproche.

Ceci en ce qui concerne le niveau international, sans pour cela ôter de l'importance à ce qu'on pourrait atteindre sur le plan national. En effet, cet exercice d'identification des influences et survivances des cultures différentes assimilées à la nôtre, détermine des réactions positives. La nationalité qui parvient à trouver et reconnaître ses sources d'origine, non seulement enregistre les apports pour y reconnaître son passé, mais elle fait que son présent et sa décision de projection vers l'avenir deviennent plus forts.

**Bibliographie**


- Rolena Adorno : "Croniqueur et Prince" L'œuvre de M. Felipe Huaman Poma de Ayala.
- Américo Castro : "A propos du nom et du qui des espagnols.
- Fernando Romero : "Le noir au Pérou et sa transculturisation Linguistique".
- Fernando Romero : "Le langage de la côte du Pérou et les langages afro-noirs".
- Luis Enrique Tord : "Sidi Hamete Benengueli", le co-auteur du Quichotte".
- Titus Burckhardt : "La civilisation hispano-arabe"
- Liliana Regalado : "De Cajamarca à Vilcabamba, une querelle andine".
- Flanklin Pease : "Les derniers Incas du Cuzco".
- Juan Betanzos : "Some et récit des Incas" Instruction de l'Inca Tito Cussi 1570".
- Martinez Ruiz y otros : "Atlas historique Temps Modernes".
- Luis Cardaillac : "Le problème mauresque en Amérique".
- Santiago Sebastián : "Pervivance hispano-musulmane en l'Amérique Espagnole".
- Rafael Guevara Bazán : "Muslim Immigration to Spanish America".
- A. Bennani : "Veines arabes dans la culture Latino-américaine".

– Manuel Serrano Ortega : "Rodrigo de Triana".

– Salvador Gómez Nogales : "Etude inédite sur Rodrigo de Triana".

– Regino Paular : "The impact of migration and the process of racial-cross bredding at Philippines".

– John Leddy Phelan : "The hispanization of the Philippines".

– Raúl Porras Barrenechea : Cours universitaires.

– José Antonio del Busto : "La troupe perulera".

– Facilités, Archives, et Bibliothèque de "l'Institut de Cooperation avec le Monde Arabe", Madrid.

# Al-Andalus, objet d'étude et de réflexion dans l'Amérique Latine contemporaine

**Aziza BENNANI**
Doyen de la Faculté des Lettres
Université Hassan II – Mohammedia

L'année 1492 fut marquée à son début et à sa fin par deux grands événements historiques majeurs : d'une part la fin du pouvoir politique musulman dans la Péninsule Ibérique (2 janvier), d'autre part l'arrivée de Christophe Colomb au Continent Américain (11 octobre). Une question se pose alors : y a-t-il eu incidence d'un événement sur l'autre ?

L'on sait que la civilisation avait atteint des degrés très avancés dans al-Andalus, notamment dans les domaines scientifiques et techniques. Il est évident que Christophe Colomb a tiré profit des connaissances des Musulmans d'Espagne dans les domaines de la cartographie, de la navigation, de l'astronomie..., lesquelles avaient été reprises dans **Los libros del saber de Astronomia** de Alfonso el Sabio (1276).

Par ailleurs, les contingents qui accompagnèrent Christophe Colomb dans ses voyages étaient formés de personnes imprégnées par la culture hispano-musulmane. Bien plus, et bien que cette question n'ait pas encore reçu tout l'éclairage nécessaire, il est certain qu'après la chute de Grenade et l'expulsion des juifs, de nombreux Andalous se sont expatriés pour ne pas avoir à subir l'Inquisition. Ainsi, ils ont contribué à la "Découverte" puis à la "Conquête" du continent Américain. Les noms consignés dans les listes des équipages des gallions espagnols qui voguèrent vers le nouveau continent en attestent amplement : Alvaro, Mezquita Almonacid, Alvarez, Alzaga ... Par ailleurs, il est établi que Rodrigo de Triana, vigie de la caravelle de Christophe Colomb, qui fut le premier à apercevoir la terre

américaine était un Moresque. Le dépouillement des listes des passagers des trois caravelles de Colomb (Archivo de Indias – Séville), peut révéler d'intéressantes informations sur le plan historique, économique et social, et contribuer à mettre en relief le rôle joué par les Arabes dans l'entreprise américaine.

L'ascendance arabo-andalouse lointaine de certains Latino-américains proches de nous, a été démontrée plus d'une fois. C'est le cas du grand héros de l'Indépendance José Martí, par exemple; il en est de même pour Domingo Faustino Sarmiento, Président argentin (1868-1874) et écrivain. Tout en ayant une opinion négative des Arabes, Sarmiento se targue d'être originaire du côté maternel, d'une illustre famille arabo-andalouse du XIIe siècle les Albarracines – Al ben Razin – (**Recuerdos de Provincia**). L'écrivain guatemaltèque Enrique Gomez Carillo évoque pour sa part, dans **Fez la andaluza** ses ancêtres lointains les Albornoz.

On peut dire que la sortie des Hispano-musulmans d'al-Andalus a conduit à leur entrée dans le continent Américain, lequel reçoit de la sorte l'héritage biologique et culturel arabo-musulman.

Rien d'étonnant donc si les écrivains hispano-américains reviennent de façon réitérée sur le fait d'al-Andalus dans leurs écrits. Cela fait partie de leur intérêt pour leur identité culturelle.

Dans une intéressante étude intitulée "Présence arabe en Amérique Latine – La thèse de l'oubli en histoire", le poète chilien Sergio Macias déplore que l'histoire enseignée dans les pays d'Amérique Latine passe sous silence une période qui a eu un impact incontestable et diffus dans divers domaines de la culture du continent, notamment au plan de la langue, des arts, des us et coutumes : "ce passé nous a été occulté par un oubli, que j'estime intentionnel, car il n'est pas possible que tant de professeurs d'histoire n'aient pas pensé à mentionner devant leurs élèves des données qui ont servi de levier pour l'histoire et la culture. Il n'est pas possible que les auteurs de ce type d'ouvrages d'enseignement n'aient pas consigné l'empreinte des Arabes à une époque caractérisée par leur brillante civilisation", écrit Sergio Macías.

Si les manuels scolaires hispano-américains passent sous silence un fait d'une telle importance, la littérature – l'essai notamment – s'intéresse depuis la moitié du siècle passé au thème d'al-Andalus.

Dans un premier temps, un tel intérêt est motivé essentiellement par la mode romantique et les goûts pour l'exotisme, pour l'Orient, propres à l'époque.

Ainsi, des écrivains tels que le Péruvien Ricardo Palma, le Guatémaltèque Enrique Gómez Carrillo, l'Argentin Roberto Arlt ... effectuent des voyages en Andalousie pour visiter les vestiges de la civilisation hispano-musulmane. Auparavant, tous ont lu le poème de Zorilla et le célèbre ouvrage de Washington Irwing **Les contes de l'Alhambra**, dont la référence est constante dans les lettres occidentales. Cet ouvrage a joué pour eux le même rôle qu'a joué pour Washington Irwing le livre de Ginez Perez de Hita.

R. Palma révèle une véritable fascination pour la civilisation hispano-musulmane. Il confesse que le ravissement que suscite l'Alhambra "s'impose à l'esprit du voyageur avec une telle force qu'il ne laisse place à aucune autre aspiration" (**Recuerdos de España**, in **Tradiciones pervanas completas**).

L'attitude de E. Gomez Carrillo est très semblable. Même lorsqu'il voyage au Maroc (1927), son intention est d'aller à la recherche de l'Andalousie médiévale. En la retrouvant à Fès, il ressent un plaisir immense et se complaît à souligner les aspects poétiques et raffinés de la civilisation fassie, la philosophie de la vie, pleine de sagesse et bien d'autres caractéristiques opposées, selon lui, à la civilisation occidentale. Ainsi, après avoir rêvé d'une Andalousie morte, il la retrouve encore vivante et palpitante à Fès. Là, il ressent de "véritables nostalgies andalouses"; il a le sentiment de s'être déplacé à travers le temps et de se trouver à la Courdoue Califale, à la Séville d'Almanzor, à la Grenade nasride.

La voix de Roberto Arlt fait contrepoint avec les précédentes. Il est le seul à ne pas être séduit par le charme des alcazars d'Andalousie et ne comprend pas l'intérêt de tant d'écrivains pour l'Alhambra. Quant à l'ouvrage de Washington Irwing, il n'y trouve qu'adjectifs vagues, verbiage vide ... (**Aguafuertes españolas**) qui pourraient s'appliquer indifféremment à l'Alhambra ou à n'importe quel monument de Damas, d'Egypte ou de Perse. En résumé, face "aux dites œuvres maîtresses" de l'art hispano-musulman il ne ressent que déception et répulsion.

Les écrivains hispano-américains qui ont abordé le thème d'al-Andalus plus récemment, adoptent une approche tout à fait différente. Il ne s'agit plus pour eux d'exprimer une sympathie quelconque pour le passé andalous ni de l'évoquer avec nostalgie. Le thème constitue pour eux un sujet de méditation et de réflexion profondes.

Dans **Cervantes o la critica de la lectura** (1975), de même que dans **Terra nostra** (1975), Carlos Fuentes analyse en profondeur quelques unes des dates clefs de l'histoire espagnole : 1492, 1521, 1598.

Pour ce qui est de 1492, il explique qu'en optant pour la religion catholique et la pureté du sang comme fondements pour établir l'unité nationale, l'Espagne s'est saignée par décret des 2/3 de son être, privant de la sorte la société d'une bonne partie de ses éléments vitaux (Musulmans et Juifs). Avant 1492, la pluralité des cultures, des races et des religions était diffuse au sein de la société espagnole; les éléments sémites ayant la suprématie dans le domaine économique, scientifique, culturel et artistique.

La pensée de Carlos Fuentes se situe donc à l'opposée de celle de Menéndez Pidal, Sánchez Albornoz et Ortega y Gasset, qui consiste à nier l'impact islamique et juif dans la formation de la culture espagnole. En suivant la pensée d'Américo Castro, le romancier insiste sur le rôle essentiel des éléments arabes et juifs dans la formation de cette culture. La mutilation imposée à l'Espagne par les Rois Catholiques et poursuivie par leurs successeurs a donc signifié pour le pays une catastrophe économique et un traumatisme historique et culturel.

Dans **Terra Nostra** un des personnages conseille au roi Philippe de faire preuve de tolérance envers tous les fils de sa nation : "Les races persécutées, les Maures et les Juifs, qui font partie de cette Espagne, comme toi et moi, autant qu'un Castillan ou un Aragonais, un Goth, un Romain ou un Celte. Ces races sont nées, ont grandi et sont mortes ici, elles ont laissé du travail et de la beauté, des temples et des livres. Il n'existe pas d'autre terre dans ce vieux monde qui possède ce don : être la demeure commune de trois cultures et de trois religions différentes. Au lieu de les persécuter et de les expulser, cherche la manière de les faire cohabiter avec les chrétiens, et les trois maillons de la chaîne constitueront ta véritable forteresse". Mais le roi Philippe reste sourd devant ces conseils. Sa vision des choses est inflexible : le maintien du métissage culturel en Espagne et l'assimilation religieuse et culturelle des Indiens dans le nouveau monde, conseillés par Ludovico, lui apparaissent comme les chemins infaillibles vers le désastre total" le chaos, le cancer, la Babel". Il reste guidé par les principes suivants :"Pureté de la foi, pureté du sang, honneur du corps, défense de penser, extermination de l'incompréhensible".

Ainsi donc, Fuentes fils du Mexique d'aujourd'hui, qui essaye de récupérer son identité en réunissant les éléments épars de sa culture, condamne l'Espagne qui a voulu trouver son identité en s'amputant et en éliminant certaines des ses plus importantes composantes culturelles. Par voie de conséquence, l'Espagne a appliqué dans le Nouveau Monde, en général, et dans la Nouvelle Espagne en particulier, des structures déjà usées, sans chercher des solutions nouvelles aux problèmes de l'humanité. C'est pour toutes ces raisons qu'elle n'a pas réussi à créer une unité

harmonieuse à partir de la pluralité culturelle et politique qui existait dans la nouvelle Espagne; de là découle selon Fuentes une partie des maux actuels du Mexique.

Octavio Paz partage en grande partie l'analyse de Carlos Fuentes lorsqu'il réfléchit dans **Tiempo nublado** (1983) sur l'identité latino-américaine. Ayant des coutumes, des institutions, des croyances ... héritées de l'Espagne et du Portugal, les pays d'Amérique Latine ont une civilisation qui diffère selon lui de celle des pays occidentaux tels que l'Angleterre, la France, la Hollande. La différence réside essentiellement, dit-il, dans la vision du monde et de l'histoire héritée de l'Islam. Malheureusement, l'Espagne et le Portugal, pays de civilisation métisse de grande ouverture, se sont repliés sur eux-mêmes avec la Contre-Réforme, en rejetant brusquement la modernité dans laquelle ils s'étaient engagés et en instaurant la foi unique comme seul fondement de leur identité. Enfin, Octavio Paz déplore que les rois espagnols aient suivi une politique sectaire et se soient éloignés du modèle de tolérance de Abderrahman III l'omeyade.

Concernant la période d'al-Andalus, par ailleurs Octavio Paz explique qu'il est fallacieux de parler de "domination" islamique dans la Péninsule Ibérique. La profonde coexistence qui a caractérisé cette période de l'histoire fut vraiment unique: "la splendeur de la civilisation hispano-arabe nous surprend encore", dit-il.

Mais Octavio Paz n'approfondit pas autant que Carlos Fuentes la réflexion sur le thème et n'analyse pas les incidences des choix adoptés par les monarques espagnols, après 1492, pour le Continent Américain.

Dans ses études sur l'influence de l'Islam sur la littérature espagnole - notamment en ce qui concerne le mysticisme -, l'essayiste portoricaine Luce Lopez Baralt souligne qu'un dialogue pourrait enfin s'instaurer entre les communautés de langue espagnole des deux côtés de l'Atlantique si la recherche réussit à sauver la riche complexité historique et culturelle de l'Espagne, qui est l'héritage commun de tous les peuples hispaniques. Ce faisant, les peuples d'Amérique pourront mieux se comprendre eux-mêmes, car c'est précisément de cette Espagne, profondément diverse, qu'ils viennent. En débroussaillant l'héritage culturel islamique, Luce Lopez Baralt contribue en fait à la recherche sur l'identité de l'Amérique Latine.

Il ressort donc de tout ce qui précède que la jonction du destin d'al-Andalus et de l'Amérique en 1492 a eu plus d'une conséquence sur la formation de l'identité hispano-américaine. Mais la réflexion sur ce thème est toute récente chez les écrivains et les penseurs du continent.

La constitution de groupes de recherches pluridisciplinaires, réunissant des chercheurs du Maghreb, de la Péninsule Ibérique et de l'Amérique Latine pourrait contribuer à apporter l'éclairage nécessaire sur cette importante question.

**Bibliographie**


- ART, Roverto – *Auafuertes españolas*. Buenos Aires Compañia General Fabril Editoa, 1963.
- Fuentes, Carlos – *Cervantes o la crítica de la lectura* México, Cuadernos de Joaquin Mortiz, 1975.
- Fuentes, Carlos – *Terra nostra* Barcelona, ed. Seix Barral, Biblioteca Breve, 1975.
- Gomez Carrillo, Enrique – *Fez la andaluza* ou bien *Fès ou les nostalgies andalouses*. Paris, Librairie Charpentier et Fasquelle, 1927.
- Palma, Ricardo – *Recuerdos de España*, in *Tradiciones peruanas completas*, Madird, ed. Aguilar, 1964.
- Paz, Octavio – Tiempo nublado México, ed. Seix Barral, Biblioteca Breve, 1983.
- Sarmiento, Domingo Faustino – *Recuerdos de Provincia* Buenos Aires ed.Universitaria, 1960.

# Écho de al-Andalus dans la littérature Hispano-Américaine

**Oumama AOUAD LAHRECH**
Université Mohammed V – Rabat

Nombreux sont les écrivains hispano-américains qui ont abordé le thème de al-andalus dans leurs écrits, que ce soit des essais, des fictions ou de la poésie. J'ai sélectionné des auteurs dans les oeuvres desquels la civilisation andalouse revêt une signification particulière.

Il s'agit des écrivains argentins Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) et Roberto Arlt (1900-1942), du poète et philosophe mexicain Octavio Paz (1914) prix Nobel de littérature en 1990 et enfin de Jorge Luis Borges (1899-1986), tout simplement.

*

* *

En 1845, D.F. Sarmiento entreprend un long voyage qui le mène en Amérique du Nord, en Europe et en Afrique, précisément en Algérie où il demeure quelques mois.

La visite d'un pays arabe et en l'occurrence l'Algérie occupée par les Français ne fait que confirmer la thèse développée par Sarmiento dans le célèbre essai intitulé *Facundo, civilisation et barbarie*. En Algérie l'antinomie est toujours la civilisation européenne *V.S.* la barbarie indigène (arabe en l'occurrence) car selon l'écrivain argentin, le gaucho cow-boy argentin) est le cousin ou plutôt le descendant du bédouin arabe. La ressemblance entre les deux est d'ordre physique et moral : le maniement du cheval, l'ignorance, l'immoralité, la violence, le nomadisme et j'en passe.

En fait, ce qui intéresse Sarmiento même en Algérie, c'est l'analyse de la situation socio-politique de l'Argentine secouée en ces temps-là, par une guerre civile entre les *caudillos*, plutôt conservateurs et conduits par le dictateur Rosas et les partisans d'un Etat moderne du style européen, idéologie à laquelle a grandement contribué Sarmiento qui sera Président de la République quelques années plus tard.

De sorte que le contact direct avec la réalité arabe ne fait que conforter l'analyse préalable du penseur : la "barbarie" argentine est d'origine double : indienne d'une part et espagnole d'autre part, mais comme héritage arabe. Sarmiento nous dit que dans la *pampa* (vaste plaine argentine) les "bédouins américains"[1] fond renaître la civilisation arabe "tartare" et mènent le pays vers la "barbarisation" et la "destruction". C'est en ces termes peu élogieux que l'essayiste argentin évoque le legs arabo-musulman :

"Le *caudillo* argentin est un Mahomet qui pourrait changer à sa guise la religion dominante et en forger une nouvelle. Il a tous les pouvoirs ; son injustice est un malheur pour sa victime, mais pas un abus de sa part, car il lui est permis d'être injuste, bien plus, il doit forcément être injuste quisqu'il l'a toujours été "[2].

Emporté par sa haine contre le dictateur Rosas, et désireurx de persuader le lecteur de la légitimité d'un programme politique calqué sur l'Europe, Sarmiento avance des arguments quelque peu fantaisistes, du style l'habit fait le moine :

> "Est-ce un hasard si l'Algérie, la Tunisie, le Maroc, la Turquie, Siam, les Africains, les sauvages, les Nérons romains, les rois barbares, le bourreau et Rosas sont vêtus d'une couleur aujourd'hui proscrite par les sociétés chrétiennes et cultivés ? Le rouge n'est-il pas le symbole de la violence, du sang et de la barbarie ,"[3].

Au-delà de son caractère farfelu, l'argument est dénué de tout fondement. Car si effectivment Rosas et ses troupes de *gauchos* portent une ceinture rouge, il en est autrement de l'habit national marocain qui à l'époque, comme actullement est une djellabah blanche. Tout aussi farfelue cette autre affirmation selon laquelle :

> "Au Maroc, l'Empereur possède la singulière prérogative de tuer lui-même les criminels"[4].

---

(1) D.F. Sarmiento, *Facundo*, Madrid, E.D.A.F. ed, 1969, p. 42.
(2) *Ibid*, p. 78.
(3) *Ibid.*, p. 154.
(4) *Ibid*. p. 154.

Si l'on se souvient que *Facundo* a été écrit vers 1840, l'Empereur en question ne peut être que le souverain chérifien Moulay Abdarrahman, plus connu pour ses qualités de probité et de simplicité que de férocité sanguinaire. Mais peut-être est-ce l'attitude de solidarité du souverain marocain à l'égard de l'Emir algérien Abdelkader, à qui il procurait aide matérielle et morale dans sa lutte contre le colonialisme français, qui sucite les propos hostiles et fallacieux de l'écrivain argentin. En effet, durant son voyage en Algérie, Sarmiento ne cesse d'applaudir la colonisation française et préconise la christianisation des Algériens. Toutefois, le penseur argentin se rend bien compte de l'impossible cohabitation des Français et Arabes. Mais qu'à cela ne tienne :

"L'un ou l'autre peuple devra disparaître, se retirer ou se dissoudre"[5]

Et bien sûr selon la logique de l'Argentin, ce sont les autochtones "barbares" qui devront se soumettre de gré ou de force. Sarmiento préconise la méthode utilisée par les Argentins à l'égard des Indiens : l'extermination pure et simple, extermination justifiée en ces termes :

"J'aime trop la civilisation pour ne pas désirer dès maintenant le triomphe définitif des peuples civilisés en Afrique[6].

Or, on ne saurait réduire la pensée de Sarmiento à une vision si simpliste, voire manichéenne. En effet, durant son voyage en Espagne (antérieur à celui d'Alger), le penseur argentin reproche aux Espagnols d'avoir explusé les Arabes mus par leur "haine séculaire envers les étrangers"[7]. En totale contradiction avec la thèse soutenue dans *Facundo* ou dans le récit du voyage algérien, Sarmiento explique que ce sont "les barbares chrétiens qui ont détruit"[8] les réalisations des Arabes.

Par ailleurs, dans un tardif récit autobiographie *(Recuerdos de provincia)*, Sarmiento exalte ses origines arabes, du côté maternel. La famille de sa mère, les Albarracín (Al Ben Razin), d'ascendance andalouse et sarrasine, le rattache à la généalogie de notre prophète, nous dit-il, avec fierté.

*

*　*

---

[5] D.F. Sarmiento, *Viajes*, Buenos Aires, Libreria Hachette, 1957, p. 122.
[6] *Ibid.*, pp. 122-123.
[7] *Ibid.*, p. 59.
[8] *Ibid.*, p. 59.

Pratiquement un siècle plus tard, (en 1935) un autre écrivain argentin Roberto Arlt effectue au nord du Maroc et au sud de l'Espagne, une mission journalistique. Les chroniques de ce voyage sont publiées sous le titre *Aguafuertes españolas* (1936). Il est curieux de constater que Arlt a une attitude totalement opposée à celle de son prédécesseur. Au Maroc (précisément à Tanger et Tétouan), le chroniqueur est fasciné par certains aspects de notre civilisation et de notre culture : la *halka* (conte oral, dont il s'inspirera plus tard), la convivialité orientale à l'opposé de la froideur et de l'anonymat qui règnent dans les cités occidentales. L'esprit tourmenté de ce fils d'immigrants ne trouve de quiétude que dans la chaleur humaine et dans l'espace labyrinthique de la médina. Arlt nous dit que la sérénité de son âme, si ardamment souhaitée, lui est communiquée par l'authenticité de la philosophie et de la vie arabes :

> "Cette paix de salut musulman, la paix rituelle que le croyant souhaite à son prochain est dans mon cœur"[9]

Tout autre est l'image qui se dégage du récit du voyage de Artl en Andalousie. La visite du prestigieux monument de l'Alhambra le déçoit profondément ; il s'avoue imperméable à la beauté de ce chef-d'œuvre de l'architecture andalouse, qu'il considère comme "un édifice mort"[10]. Il ne comprend guère les raisons de la renommée universelle de ce site prestigieux et tous les éloges dont a fait l'objet l'Alhambra ne sont à ses yeux que du charlatanisme.

L'écrivain argentin pense que sa réaction personnelle n'est nullement subjective, mais que la plupart des visiteurs de l'Alhambra sont déçus, mais ils n'osent exprimer en toute sincérité, leurs sentiments négatifs.

Mais comment R. Arlt voit-il l'Alhambra ? comme une simple "succession de plusieurs chambres vides et de quelques patios"[11]. De même, les Lions du Patio du même nom, appartiennent à un genre indéfinissable, nous dit-il, puiqu'"ils peuvent être aussi bien des lions que des chiens bouledogues ou des chats sauvages"[12]. C'est pour lui une véritable "duperie"[13].

---

[9] R. Arlt, *Aguafuertes españolas*, Buenos Aires, Companía General Fabril Editora S.A., p.114.
[10] *Ibid.*, p. 124.
[11] *Ibid.*, p. 131.
[12] *Ibid.*, p. 126.
[13] *Ibid.*, p. 128.

Le chroniqueur exprime aussi sa gêne devant la profusion des décors, ainsi que son profond dégoût pour le raffinement et la sensualité que l'art mauresque fait pour la satisfaction des plaisirs :

> "Il ya quelque chose de fondamentalement répulsif dans cet art minaudé, efféminé, stylisé porté au pinacle de la décadence dans l'Alhambra de Grenade (...) Et ce qui est profondément répulsif pour le dynamisme de l'homme actuel, c'est l'importance capitale que le musulman a accordée aux jouissances physiques"[14].

Le dénigrement de la beauté de ce chef-d'œuvre architectural n'est pas justifié à ses yeux par une incapacité artistique occidentale, mais simplement par le fait que l'homme a évolué et que cet art ne correspond plus à la sensibilité moderne. Ainsi l'explique-t-il :

> "On a abondamment parlé de l'art arabe ces dernière décennies et on a reproché aux Espagnols d'avoir explusé les Maures de la péninsule (et pourquoi ne devaient-ils pas le faire puisque les Arabes étaient des intrus et leurs ennemis politiques), qu'à mon sens, l'unique source d'information se trouve sur le terrain et en l'occurrence à Grenade"[15].

En somme, l'Alhambra, symbole de la décadence de la civilisation arabe selon Arlt, justifie-t-elle à ses yeux la Reconquête de l'Andalousie par les Espagnols.

Quant au philosophe et essayiste mexicain O Paz, il est plus préoccupé par les survivances actuelles de la civilisation andalouse dans son pays, que par la légitimité de la Reconquête.

Dans ses nombreuses réflexions historico-politiques, Paz souligne d'abord l'énorme complexité du Mexique due à la pluralité des passés et à la profusion des racines. D'un côté "l'extraordinaire complexité du Mexique ancien-olmèques, mayas, téotihuacans, mixtèques, aztèques" et de l'autre "la complexité du monde espagnol - ibérique, phénicien, romain, visigoth, arabe, juif..."[16].

Paz nous rappelle que les racines arabo-musulmanes du Mexique (et partant de toute l'Amérique hispanique) se trouvent dans la conquête apparamment chrétienne mais profondément musulmane en réalité. Le penseur mexicain explique ce paradoxe par le fait que l'Espagne

---

(14) *Ibid.*, p. 129.
(15) *Ibid.*, p. 129.
(16) O. Paz, *Pasión crítica*, Barcelona, Seix Barral, 1985, p. 92.

conquistador "est une nation chrétienne, mais le sens profond de son entreprise est musulman"[17]. En effet, la conquête de l'Amérique a été réalisée avec l'esprit de la reconquête de l'Espagne, esprit profondément missionnaire, de croisade religieuse, tant et si bien que Paz nous rappelle que les soldats de Cortès, ébahis par les temples et les pyramides mexicaines, ne trouvaient rien de mieux que de les comparer à nos mosquées. L'essayiste en déduit que même l'évangélisation entreprise par les Espagnols est "profondément musulmane" pour les raisons suivantes :

> "La conquête ne signifiait pas seulement l'occupation de territoires étrangers, ainsi que la soumission de leurs habitants mais aussi la conversion des vaincus. La conquête se légitimait par la conversion. Cette philosophie politico-religieuse était diamétralement opposée à celle de la colonisation anglaise: la notion d'évangélisation a occupé une place secondaire dans l'expansion coloniale anglaise"[18].

Cette philosophie politico-religieuse, héritage des siècles de coexistence avec l'Islam, a déterminé le fait que les domaines occupés par les Espagnols n'aient jamais été vraiment des colonies, à proprement parler, mais des vices-royaumes sujets de la couronne au même titre que les autres royaumes d'Espagne. Ce qui explique en partie que dans le sous-continent américain, on n'ait pas appliqué les mêmes méthodes qu'au nord du continent à l'égard des Indiens. Ces derniers, totalement marginalisés en Amérique du nord, et reclus dans des réserves, sont partie intégrante des nations hispano-américaines et mêlés à la population grâce au métissage racial et culturel. Le choix d'une politique, non pas d'exclusion, mais d'intégration des Indigènes est un legs de la coexistence pacifique et de l'esprit de tolérance culturelle et religieuse qui ont prévalu durant la période de Al-Andalus :

> "Les Espagnols et les Portugais ont été dominés pendant des siècles par l'Islam. Il est erroné de parler de domination. La splendeur de la civilisation hispano-arabe ne cesse de nous étonner et ces siècles de lutte furent aussi des siècles de coexistence intime. Il est impossible de comprendre l'histoire de l'Espagne et du Portugal ainsi que le caractère unique de leur culture, si l'on oublie cette circonstance"[19].

A côté de cet héritage de tolérance culturelle et religieuse, Paz signale d'autres formes de survivance de la civilisation hipano-arabe dans le

---

(17) *Ibid.*, p. 92.
(18) O. Paz, *Tiempo nublado*, Barcelona, Seix Barral, 1987, p. 144.
(19) *Ibid.*, p. 163.

domaine politique et social. A l'instar de Sarmiento, le philosophe voit dans le phénomène du caudillisme mexicain des résonnances indienne et hispano-arabe. A l'image épique du chef politique arabe, se superpose celle rituelle du prêtre-roi de la tradition aztèque. Derrière la toute-puissante autorité politique, c'est la figure sacro-sainte du Père qui subsiste dans la psyché des Mexicains.

Ce phénomène a une double répercussion : le problème du patrimonialisme qui empoisonne la vie politique mexicaine, en faisant de l'Etat, le patrimoine de la famille des dirigeants. L'autre conséquence a trait aux relations entre hommes et femmes. Comme dans toute société éminemment patriarcale, le rôle de la femme est réduit au bon vouloir masculin. L'Islam, religion masculine, explique en partie la situation de la femme mexicaine et latino-américaine, ainsi analysée par O. Paz :

"La femme latino-américaine vit dans des sociétés hiérarchiques, autoritaires, dans lesquelles la famille catholique traditionnelle est encore une réalité puissante. La femme est dépositaire de valeurs traditionnelles mais aussi, gardienne du foyer, son archétype est la Mère. Mais à cette conception, se superpose une autre, arabe (l'Espagne est un pays européen, mais aussi arabe). Ces deux idées - la femme-mère et la femme objet de l'homme, de son désir - déterminent la passivité de la latino-américaine, sa condition servile"[20].

En revanche, O. Paz réfute l'idée selon laquelle l'unique civilisation qui a exalté l'amour est la civilisation occidentale puisque, comme il l'explique, la poésie européenne médiévale qui tend à cette exaltation a subi l'influence arabe.

Du reste, le poète mexicain avoue avoir subi lui-même l'influence précoce de la littérature arabe et notamment la poésie andalouse :

"Parmi mes lectures d'adolescent, l'un des livres qui m'a le plus marqué était une petite anthologie de la poésie arabe d'Andalousie. Je me souviens encore des images étonnantes que renfermait ce petit livre. Les livres des contes m'ont marqué eux aussi. On peut dire que la littérature arabe a été une source d'inspiration à un moment donné"[21].

*

*   *

[20] *Pasión crítica*, *op. cit.*, p. 47.

[21] "Entretien avec Octavio Paz" in *Magazine Littéraire*, mars 1989, n° 263, pp. 104-111.

L'écho de Al-andalus est diffus dans l'oeuvre de J.L. Borges, elle est parfois implicite, mais souvent explicite comme dans ce poème, hommage au prestigieux monument maure et intitulé Alhambra :

"Douce la voix de l'eau
embrumée par les sables noirs,
douce à la main concave
le marbre circulaire de la colonne
Doux les fins labyrinthes de l'eau
Entre les citronniers,
Douce la musique du zejel,
Doux l'amour et douce la prière
adressée à un dieu qui est seul,
Doux le jasmin"[22].

Parallèlement à cette évocation glorieuse et nostalgique de la présence des Arabes en Andalousie, dans un conte emprunté aux *Mille et Une Nuits*, Borges souligne le caractère miraculeux de la conquête de l'Espagne sous l'égide de Tarek Bnou Ziad. Ce conte intitulé "la chambre des statues" (in *Histoire Universelle de l'Infamie*) raconte l'histoire d'un roi espagnol victime de son imposture et de sa curiosité. Bravant les interdits, il viole le secret des chambres royales fermées par ses prédécesseurs et découvre ainsi six chambres pleines de trésors merveilleux et dans la septième, une inscription qui lui signifie que par ce geste malheureux, il perd son royaume au profit de soldats de plomb arabes qui ne tarderont pas à s'animer. Cette histoire est une variante d'un fait historico-légendaire connu comme la légende de Rodrigue, selon laquelle les trésors découverts dans l'autel de la cathédrale (meubles en or massif incrustés de pierres précieuses) constitueraient les plus belles pièces gagnées par les Arabes durant la conquête.

Mais peut-être l'évocation la plus intéressante et la plus profonde de la civilisation andalouse se trouve-t-elle dans le récit borgésien "La Quête d'Averroës" (in *Aleph*), raison pour laquelle je m'arrêterai plus longuement sur ce texte.

Borges situe le personnage historique d'Averroës dans un cadre quasi féerique. L'atelier du philosophe andalou baigne dans une atmosphère de béatitude et de bien-être paradisiaque. En voici un extrait.

---

[22] J.L. Borges, *Obras Completas*, Barcelona, Emecé ed, 1989, tomo 3, p. 168.
[23] *Ibid.*, tomo 1, p. 582.

"Au fond de ce repos s'enrouaient d'amoureuses colombes, de quelque patio invisible montait le bruit d'une fontaine, quelque chose dans la chair d'Averroës dont les ancêtres venaient des déserts arabes, était reconnaissant à cette continuité de l'eau. En bas, se trouvaient les jardins, le potager, en bas, le Guadalquivir absorbé par sa tâche ; plus loin, Cordoue, la ville chère à son coeur, aussi lumineuse que Bagdad et le Caire, comme un instrument complexe et délicat et alentour (Averroës le percevait aussi) s'élargissait jusqu'à l'horizon la terre d'Espagne, où il y a peu de choses, mais où chaque chose paraît exister selon un mode substantif et éternel"[23] .

L'insistance sur la beauté du cadre accentue le caractère ardu de la tâche à laquelle s'est attelé le philosophe arabe : la traduction et le commentaire de l'oeuvre d'Aristote. Or, l'esprit d'Averroës s'achoppe à la traduction de deux concepts clés de la poétique aristotélicienne : tragédie et comédie. Deux obstacles de taille l'empêchent d'atteindre son but : Averroës travaille sur la traduction d'une traduction (puisqu'il ignore le grec et le Syriaque) et surtout les mots en question désignent une réalité inconnue par les Arabes musulmans, jusqu'au XIXème ou XXème siècle : le théâtre.

Pourtant, deux pistes s'offrent au médecin arabe : le spectacle -qui lui est donné de contempler depuis sa fenêtre - d'enfants qui dans leurs jeux imitatifs de l'appel du muezzin (appel à la prière) réalisent en quelque sorte une ébauche de représentation théâtrale.

L'autre piste est le récit du voyage d'Abulkassim qui raconte avoir assisté dans l'Empire de Chine, à quelque chose d'étrange : la représentation collective d'une histoire.

"(avec des masques de couleur cramoisie) (ils) priaient, chantaient et conversaient. Ils étaient punis de prison, mais personne ne voyait les cellules ; ils étaient à cheval, mais personne ne voyait leurs montures ; ils combattaient, mais les épées étaient en roseau ; ils mouraient, mais ils se relevaient ensuite"[24].

Mais ni Averroës, ni les autres personnes qui écoutent le témoignage du voyageur ne saisissent le sens de la représentation. C'est le théologien Farach qui tranche en traitant ces hommes de "fous" parce que :

"Un seul narrateur peut raconter n'importe quoi, quelle qu'en soit la complexité"[25].

---

[24] *Ibid.*, p. 585.
[25] *Ibid.*, p. 587.

De retour chez lui, Averroës croit avoir trouvé la révélation du sens des mots obscurs ; or, il fait un lourd contresens en substituant des catégories dramatiques par des genres poétiques :

"Aristú appelle tragédie les panégyriques et comédie, les satires et anathèmes. D'admirables tragédies et comédies abondent dans les pages du Coran et dans les moallakats du sanctuaire"[(26)].

Cette grave méprise est-elle due au fait que comme le dit Borges, le philosophe était "prisonnier de la culture de l'islam" et qu'il prétendait "interpréter les ouvrages aristotéliciens comme le font les ulémas pour le Coran"[(27)]?

Il ne s'agit pas ici de tenter d'expliquer les raisons qui ont écarté le génie littéraire arabe de la représentation théâtrale mais de comprendre le sens profond de "cette histoire d'un échec"[(28)]. Car cet échec est d'autant plus cuisant qu'il est celui d'un génie universel et qu'il a trait à un domaine où les Arabes andalous ont excellé : la traduction.

Je me garderai de donner à l'évocation de Al-Andalus dans ce récit un sens péjoratif. Bien au contraire, Borges explique que s'il a choisi le cas d'Averroës, après avoir écarté d'autres histoires de l'échec, c'est qu'il lui a semblé "plus poétique le cas d'un homme qui se proposerait un but qui ne serait pas caché aux autres mais à lui"[(29)]. Nous retiendrons de ce récit l'idée que la fabuleuse aventure d'Averroës est celle de toute la civilisation andalouse :

"L'histoire consignerait peu d'événements aussi beaux et aussi pathétiques que ce médecin arabe se consacrant à la pensée d'un homme dont quatorze siècles le séparaient"[(30)].

La clé du récit se trouve dans une note finale où Borges dit ceci :

"Je compris que mon oeuvre se moquait de moi. Je compris qu'Averroës s'efforçant de s'imaginer ce qu'est un drame sans soupçonner ce qu'est un théâtre, n'était pas plus stupide que moi, m'efforçant d'imaginer Averroës, sans autre document que quelques muettes de Renan, de Lane, et d'Asin Palacios. Je compris à la dernière page, que mon récit était un symbole de l'homme que je fus pendant que je l'écrivais et que pour

---

(26)

(27) *Ibid.*, p. 588.

(28) *Ibid.*, p. 587.

(29) *Ibid.*, p. 588.

(30) *Ibid.*, p.582.

rédiger ce conte, je devais devenir cet homme, et que pour devenir cet homme, je devais écrire ce conte, et ainsi de suite, à l'infini"[31]

*

* *

En somme, le drame d'Averroës est aussi celui de Borges, signifié par le double sens du titre du récit : la quête d'Averroës. Averroës en quête du sens des mots d'Aristote et Borges en quête d'Averroës.

Tout aussi fabuleuse mais périlleuse que l'aventure intellectuelle entreprise par Averroës en quête d'Aristote, celle de Borges en quête d'Averroës et celle de tous les écrivains hispano-américains en quête d'un Al-Andalus éternel.

---

(31) *Ibid.*, p. 588.

# Vestiges linguistiques d'al-Andalus parmi les Judéo-Espagnols du Moyen-Orient

**Haïm Vidal SEPHIHA**
Sorbonne Nouvelle – Inalco

## I. En judéo-espagnol vernaculaire

Lors de leur expulsion d'Espagne en 1492 (B.11), les Juifs emmenèrent la langue vernaculaire commune aux tenants des trois religions, langue dont ils maintiendront les traits archaïques qui la feront finalement - vers 1620 - considérée comme propre aux Juifs. C'est là un contresens de l'histoire. Si par hasard les Français du Canada avaient été juifs on attribuerait à leur judéité la spécificité de leur langue archaïsante et dirait "C'est là du "judéo-français". De même, on appela cet espagnol judéo-espagnol (cf. *Le judéo-espagnol*, B. 45).

Cette langue constitue en grande partie un véritable musée vivant de la langue espagnole du XVème siècle. Ce n'est que vers 1620 (B.2) qu'il se différencia définitivement de l'espagnol péninsulaire.

Toutefois, ayant vécu longtemps dans l'Espagne musulmane (al-Andalus), les Juifs espagnols conservèrent de nombreux arabismes éliminés volontairement dans l'Espagne chrétienne.

C'est ainsi que dans ma langue maternelle, le judéo-espagnol vernaculaire d'Istanbul, subsiste *alḥad*, 'dimanche' que substituèrent Musulmans et Juifs arabophones à *Domingo* encore par trop motivé par son étymon DIES DOMINICUS, 'le jour du Seigneur'. Lequel ? étaient-ils en droit de se demander. *Alhad*, convenait aux uns et aux autres, puisqu'il correspond au *Yom 'ehad* (littéralement 'jour un' du livre de la *Genèse* et qu'il s'inscrit dans le système numérique vétérotestamentaire conservé tant

en arabe, qu'en hébreu, en portugais et en grec. On peut d'ailleurs se demander si ce n'est pas sous l'action de l'arabe que cette numération s'est maintenue en portugais.

En outre, on ne peut pas dire que *alhad* est un **arabisme turc**, langue turque qui en contient beaucoup, puisque *Dimanche* s'y dit *pazar*, le jour du bazar, du marché. Il s'agit donc bien d'un **arabisme hispanique**.

De même, *Dios* avec son -s final, marque du pluriel dans la langue espagnole en formation (protoespagnol), était senti comme tel par les Musulmans et les Juifs dont la profession de foi était *Adona Y. ehad*, 'Dieu est un'. Il faut dire que ce *Dios* correspond psychologiquement à un pluriel interne, un triel, celui du trinitarisme chrétien.

Qu'ont fait nos Juifs ? Dans ce gradient culturel d'al-Andalus où la langue arabe bénéficiait du prestige du pouvoir, ils eurent recours au calque de *Allah*, à savoir, *El Dyo*, littéralement *'le Dieu'*.

Je suis né avec ce *El Dyo* sur les lèvres. Jamais, mes parents originaires d'Istanbul, n'ont eu recours à *Dios*. *El Dyo ke s'apiyade de ti ! ; El Dyo ke mos ayude !*, etc. 'Que Dieu ait pitié de toi ! ; Que Dieu nous aide !', etc., ai-je toujours entendu dans ma famille.

*Ziyara*, "pèlerinage', arabisme péninsulaire s'est également maintenu en judéo-espagnol vernaculaire. Contrairement à ce que dit Joseph Nehama dans son *Dictionnaire du judéo-espagnol* (B.18), ce mot ne dérive pas du turc *ziaret*, arabisme turc, mais de l'arabe d'Espagne. La forme *ziyara* sans ce - et final en fait foi. Par contre le mot *kibrit*, est bien un arabisme turc, 'allumette, soufre' qui s'est substitué à l'arabisme hispanique *alkrebite* (B.1, pp.11 et 283) encore maintenu en **judéo-espagnol calque ou ladino** (cf. *infra*) avec le sens de 'soufre'. Aujourd'hui *asufre* d'origine latine désigne le 'soufre' et *kibrit*, l'arabisme turc, désigne l''allumette'. Il y a eu redistribution des signifiants et des signifiés.

Il va de soi que les judéo-hispanophones n'ont pas conscience de l'origine arabe commune de ces deux termes. Il en va de même de *alquilar*, 'louer, prendre en location' d'origine arabe (*kirâ*) et de *kira*, 'loyer', arabisme emprunté au turc et qui s'est substitué à l'espagnol *alquiler*, 'loyer'. C'est dire que deux arabismes, l'un hispanique, l'autre turc, coexistent en judéo-espagnol sans que les sujets parlants en aient conscience.

*Amaḫar*, 'effacer la douleur, guérir', dérive d'une racine arabe qui a donné '*amaḫar*', 'effacer, pardonner les péchés' dans les textes aljamiado-

moriscos[1] et apparenté à la racine hébraïque מחה 'effacer, biffer, exterminer'. Ce mot n'apparaît plus en espagnol.

*Hazino*, avec ḫ 'malade', dérive, selon J. Corominas[2], sous HACINO (p.865) "antiguo, 'triste, afligido', 'pobre, miserable', 'mezquino, avaro', del árabe *hazîn*, 'triste'. Primera documentación, (...) hacia 1400 (...) Pero el judeoespañol conserva a *hazino* (pronunciación *hazino*) una acepción más próxima a la etimológica, a saber 'enfermo' [...]» Et en effet, c'est bien là le sens dans ma langue maternelle. Par dérivation bien hispanique ont été créées des formes comme *hazinura*, 'maladie', *enhazinarse*, 'tomber malade' et *hazinento*, 'maladif'. Le turc possède aussi cet arabisme, sous la forme *hazin*, 'mélancolique, triste', sens de l'arabe. C'est dire que le sens dirivé de 'malade est bien judéo-espagnol.

*Haragan* 'paresseux', avec ḫ, et non zéro comme en castillan correspond pour Corominas, (p. 877-878) à l'étymon arabe dont la racine est « ḫ-r-q, 'desgarrar, perforar, violar'» Prononciation d'ailleurs également maintenue en Amérique latine.

*Harbar*, avec h, obsolète aujourd'hui en esp. Corominas (p. 880), « hacer algo de prisa y atropelladamente, del árabe *ḫárab* 'devastar', 'destruir, echar aperder' », s'est conservé en judéo-espa. sous la forme *aharvar* ou *harvar*, 'battre, frapper'.

*Horro* avec ḫ ou *Forro*, obsolète aujourd'hui en esp. excepté dans son dérivé *ahorrar*, 'épargner' en quelque sorte 'libérer', de l'argent (la poire pour la soif). Selon Cor. « del árabe ḫurr 'libre, de condición libre' Surtout maintenu en ladino (judéo-esp. calque), cf. *infra*. En judéo-esp. vernaculaire on a *libre* ou l'italianisme *liberro*. Le dérivé alhorría ou Alforría existe en ladino.

Ces quelques exemples nous permettent de conclure à un plus grand conservatisme des arabismes en judéo-espagnol qu'en espagnol péninsulaire et nous invitent à poursuivre systématiquement cette enquête.

## II – En judéo-espagnol calque ou ladino

En Espagne déjà, les rabbins enseignaient l'hébreu aux enfants des écoles (Talmud Torah) en traduisant mot à mot les textes hébreux. Ce qui

[1] cf. H.V. SEPHIHA : a) recension de *El libro de las batallas, narraciones épico-caballerescas*, édité par Alvaro Galmés de Fuentes, in *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, t. LXXI, 1976, fasc. 2, pp.236-241 et b) "Judéo-espagnol calque et islamo-espagnol calque", in *Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes*, Universidad de Oviedo, ed. Gredos, Madrid, 1985, t. I, pp. 665-674., ici, p. 6712.

[2] Joan Corominas, *Diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 1954.

donnait un espagnol à syntaxe hébraïque, en quelque sorte de l'hébreu habillé d'espagnol, connu sous le nom de *ladino* et que j'ai appélé **judéo-espagnol calque** (B.1.2.3.25. etc).

C'était là une **langue pédagogique** non parlée, qui à force d'être répétée fonctionna également comme **langue liturgique** notamment dans la *Haggadah de Pesah*, le récit de la Pâque juive.

J'entends encore mon père psalmodier *Este pan dela afrisyon ke komyeron nuestros padres en tyerra de Ayifto* [...] *Este anyo aki syervos. A el anyo el vinyén en Tyerra de israel izos forros* [...], calque exact, mot à mot, du texte hébraïco-araméen sous-jacent. En quelque sorte, pour cette dernière partie, en un **judéo-français calque non attesté** : *Cette année ici, serfs. A l'année la venante, en Terre d'Israël, enfants libres.* On le constate, avec la syntaxe hébraïco-araméenne.

Ceci donnerait dans ma langue maternelle (le judéo-espagnol vernaculaire) : *Este anyo estamos aki komo syervos, al anyo ke viene estaremos en Tierra de Israel komo ižos liberos*, ce qui aux différences phonétiques près, n'est pas très éloigné de l'espagnol contemporain: *Este año estamos aquí como siervos, al año que viene estaremos en Tierra de Israel como hijos libres.*

Nous retrouvons ainsi, en **judéo-espagnol calque**, cet arabisme *forro* signalé plus haut.

Il en est d'autres que j'ai relevés systématiquement en B.1 (voir le Lexique, pp. 235-577) et plus particulièrement, pp. 113-114, notamment *adolme*, 'violence' (p. 246), selon Blondheim, dérivé de "*Dholm* - ce mot arabe qui veut dire 'injustice', 'oppression', est utilisé dans la traduction biblique de Saadia pour rendre l'hébreu *Hamas*, 'violence'". Ce qui nous fait supputer que de nombreux arabismes de la bible en ladino nous viennent du *Tafsir* (traduction en arabe) de Saadia ben Yosef Gaon (882-942). Ainsi s'ouvre une nouvelle voie de recherches dans le domaine de la transmission.

Signalons également :

*alkrebite* évoqué plus haut (*Genèse*, 19,24 - B.1, p. 114)

*sinklabo*, 'esclave', 'eunuque' (*Genèse* 37,36 - 39,1 - 40,2) dérivé de l'arabe *siklab*, 'slave'.

---

(3) Pour écrire mes maux, le ciel sera mon papier, [illegible] arbres mes plumes, la mer mon encre.

*metikal, metical* en anc. esp. Corominas : “del árabe *mitqâl* ‘pesa para pesar’, ‘cierta moneda de oro’, de la raíz *táqal* ‘pesar, ser pesado’”. Obsolète en espagnol péninsulaire, mais maintenu en judéo-espagnol calque (Genèse 24,22 - B.1, p.114), ainsi qu’en judéo-espagnol vernaculaire, dans cet autre conservatoire des langues et des cultures que sont les proverbes. Ainsi, notre proverbe *El mal viene a kintales i se va a metikales*, “Le mal vient par quintaux et s’en va par ‘miligrammes’” que Nehama traduit ainsi : “le mal entre par une porte cochère et sort par un trou d’aiguille”. Il s’agit bien d’un arabisme hispanique puisque selon Néhama on a *miskal* en turc.

*Alᶜemema*, écrit avec *ᶜayin* dans le texte judéo-espagnol calque transcrit en caractères hébreux, ce qui prouve bien que nos traducteurs juifs espagnols savaient qu’ils s’agissait d’un mot arabe, mis pour l’hébreu *MiTsNefeth*, ‘turban’. Dans *Lévitique* 16,4 (Pentateuque de Constantinole de 1547 – cf B. 1, p. 114) on peut lire i kon *Alᶜemema de lino se Alᶜememara* [verbe créé par nos traducteur sur la même racine], traduit ainsi dans la *Bible de la Pléiade*. “il sera coiffé d’un turban de lin” en fait dans notre supposé judéo-français calque : *et avec turban de lin s’enturbannera*. Ici aussi, il faudra voir ce que dit Saadia Gaon. On constate d’ailleurs qu’au cours du temps le mot sera remplacé par l’espagnol *kofia* (B. 1, p. 114), l’arabisme n’étant plus compris. Il en sera de même de **alkrebite**, remplacé petit à petit par *asufre*.

Telles sont les voies de recherches que nous ouvrent les deux modalités du judéo-espagnol.

Il va de soi que d’autres vestiges de l’arabe subsistent en judéo-espagnol, notamment ce *romance* qui dit *El syelo kero por papel, los arvoles por pendola, la mar por tinta, para eskrivir mis males*(3) sorti tout droit d’un verset du Coran où les mêmes images sont utilisées pour décrire la grandeur de Dieu.

Je m’arrêterai ici. Je réserve à un autre article, l’étude des œuvres juives écrites en arabe dans al Andalus et traduites ensuite en hébreu (voir à ce sujet, B. 56, “annexes linguistiques”).

**Bibliographie succinte de H.V. Sephiha**

Etant donné le caractère pionnier de mes recherches dans le domaine du judéo-espagnol calque ou **ladino,** je donne ici une **bibliographie de base** qui permet de montrer l'ampleur du champ couvert et ouvert par ces travaux.

Pour une bibliographie exhaustive on se reportera à ma thèse d'Etat (le N° 25 de la présente bibliographie) :

a) t. I, pp. 0130 à 0154 ;

b) t. II, fin du volume, travaux postérieurs à mai 1979, pp. 1 à 7, et au-delà de 1982, aux fichiers de l'Institut d'Etudes Hispaniques (Sorbonne), de la Bibliothèque de l'Alliance Israélite Universelle (45, rue la Bruyère, Paris) de l'Institut Universitaire d'Etudes du judaïsme Martin Buber, Université de Bruxelles et du **Bulletin bibliographique** (tous les numéros de 1981 à nos jours) de la socité des Hispanistes Français de l'Enseignement Supérieur.

1) *Le ladino (judéo-espagnol calque)* ; **Deutéronome**, *versions de Constantinople (1547) et de Ferrare (1553). Editions, Etude linguistique et lexique,* Editions Hispaniques (Sorbonne), Paris, 1973, 617 pages, Thèse de IIIème Cycle soutenue le 13 mai 1970.

2) "Problématique du judéo-espagnol", in *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris,* t. LXIX, fasc. 1, 1974, pp. 159 à 189.

3) "Evolution du ladino (judéo-espagnol claque) du XIIIème siècle à nos jours", in *Revue des Etudes Juives,* t. CXXXIV, fasc. 3-4, 1975, pp. 198 à 201.

4) "Diachronie du ladino (judéo-espagnol calque)", in *XIV Congresso Internazionale di Linguistica e Filologia Romanza* (Napoli, 15-20 April 1974), ATTI, t. II, pp. 555 à 564, John Benjamins B.V., 1976.

5) "Une bible judéo-espagnole chrétienne", in *Hommage à André Neher,* librairie Maisonneuve, Paris, pp. 357 à 370.

6) "Ladino (judéo-espagnol calque) et commentateurs, in *Revue de l'histoire des Religions,* 4ème trimestre 1975, pp. 117 à 128.

7) "Théorie du ladino : Additifs", in *Mélanges offerts à Charles Vincent. Aubrun,* éd. établie par H.V. Séphiha, t. II, pp. 255 à 284, Paris, 1975, Editions Hispaniques, Sorbonne.

8) "Sacré, littérarité et littéralité en judéo-espagnol", in *Colloques de la Société Ernest Renan,* Orsay, 1977, pp. 13 à 19.

9) "Archaïsmes lexicaux en ladino (judéo-espagnol calque)', in *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, N° 2, mars 1977, pp. 253 à 261.

10) "L'intensité en judéo-espagnol", in *IBERICA I*, édition établie par H.V. Séphiha, Editions hispaniques, Sorbonne, Paris, 1977, pp. 285 à 294.

11) *L'Agonie des Judéo-Espagnols*, ed. Entente, coll. "Minorités". Paris 1977, 1979 et 1991.

12) "Ladino (judéo-espagnol calque) et pluridisciplinarité", à paraître dans les *Actes* du XVème Congrès International de Linguistique et Philologie Romanes (Rio de Janeiro, juill. 1977).

13) "L'Espagne des trois religions dans les Bibles en ladino (judéo-espagnol calque)", communication faite à la Société de Linguistique de Paris le 19.11.1977, résumé dans le *Bulletin de la Société de Linguistique* de Paris, 1978, t. LXXIII, fasc. I, pp. XXXIV à XXXVII.

14) "Créations lexicales en ladino (judéo-espagnol calque)" in *Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach*. Universidad de Oviedo, 1978, t. II, pp. 241 à 255.

15) "Ladinismes dans *La Fazienda de Ultra Mar*, une **Biblia Medieval Romanceada** du XIIème siècle", in *Actes du deuxième Congrès International d'Etude des Cultures da la Méditerranée occidentale*, II (Malte 1976), S.N.E.D., Alger, 1978, pp. 220 à 226.

16) "Ladino (judéo-espagnol calque) et **Biblias Medievales Roman ceadas** "in *Mélanges à la Mémoire de Joucla-Ruau André*, éd. de l'Université de Provence, 1978, t. II, pp. 1119 à 1131.

17) "Ladino (judéo-espagnol calque) et Bibles espagnoles contemporaines", in *Travaux XXII*, C.I.E.R.E.C., Université de Saint-Etienne.

18) "Tandis que la langue agonise, les dictionnaires judéo-espagnols se multiplient", in *Revue des Etudes Juives*, CXXXVII (1-2), pp. 205 à 215.

19) "Le ladino (judéo-espagnol calque) ou l'emprunt à tous les niveaux", in *Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain L'EMPRUNT LINGUISTIQUE* (Colloque international, Lille III, 13-15 oct. 1978), 6 (1-2), Louvain-la-Neuve, 1980, pp. 93 à 106.

20) "Ladino (judéo-espagnol calque) et sémantique", in *IBERICA II*, Editions Hispaniques (Sorbonne), Paris, 1979, pp. 115 à 126.

21) "Diagnostic du judaïsme français : Une **sépharadite** aiguë", in *Combat pour la Diaspora*, **Juifs d'Orient et de Méditerranée**, N° 3, 2ème trim., 1980, pp. 55 à 63.

22) "Le **judéo-fragnol,** dernier-né du djudezmo", résumé in *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, t. LXXI, fasc. 1, Paris, 1976, pp. XXXI à XXXVI.

23) Recension de *Le judéo-espagnol* de M. Sala (Mouton, 1976), in *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, 1978, t. LXXIII, fasc. 2, pp. 279 à 283.

24) "La presse judéo-espagnole", résumé in *Revue des Etudes Juives*, t. CXXXVII (1978, 3-4), pp. 473 à 476.

25) **Le Ladino (judéo-espagnol calque) : Structure et évolution d'une langue liturgique,** Thèse d'Etat soutenue en nov. 1979, réduite à deux tomes lors de son édition par Vidas Largas, en 1982, à Paris : t. I, **Théorie du Ladino**, 236 pages – t. II, **Textes et Commentaires**, 480 pages.

26) "El ladino verdadero o judeo-español calco, lengua litúrgica", *Jornadas de Estudios Sefardíes* (Cáceres 24-26 mars 1980), in *ACTAS*, 1981, pp. 15 à 29.

27) "Hispanité du judéo-espagnol", Colloque *Séfardisme et fidélité à l'Espagne* (Bibliothèque espagnole de Paris, 2-4-1980), *Actes* in *Les nouveaux Cahiers*, N° 62, 1980, pp. 6 à 10.

28) "El judeoespañol marginalizado de Turquía (judeofrañol)", à paraître dans les *Actas del I Congreso International sobre LA ESPANA OLVIDADA : LOS JUDIOS*, Zamora, juin, 1981).

29) "**Christianismes** en judéo-espagnol (calque et vernaculaire)", in *The International Journal of the Sociology of Language*, 30 (81), pp. 73 à 88.

30) "Le judéo-espagnol : Un siècle de gallomanie", in Recueil des résumés du *Colloque international de socio-linguistique de Montpellier*, décembre 1981, pp.165 à 180.

31) "Noms de métiers en judéo-espagnol : Corpus pour une étude ultérieure", in *Cahiers balkaniques*, N° 2, Paris 1981, pp. 171 à 198.

32) "Le formant des manies en judéo-espagnol (dero)", in *Contrastes*, *Actes* du Colloque **Linguistique contrastive et traduction**, 12-12-1981, Paris, 1982.

33) "Néologie en judéo-espagnol : Les euphémismes" in *IBERICA* III, décembre 1981, pp. 113 à 123.

34) "Portrait de la société judéo-espagnole ou Dis-moi tes proverbes, je te dirai qui tu es", in *Actes du Colloque de Parémiologie*, Lille, 6 au 8 mars 1981, parus sous le titre **RICHESSE DU PROVERBE**, vol. II, *Typologie et fonctions*, études réunies par F. Suard et Cl. Buridant, Université de Lille III, coll. "Travaux et recherches", Lille 1984, pp. 199 à 209.

35) "Estado actual del judeoespañol en el mundo" à paraître dans les *Actas de las Jornadas de estudio sobre el judeoespañol* (avril 1983), Universidad de Granada.

36) "La agonía del judeoespañol" resumen de una conferencia dictada el 19-01-1982 en las Naciones Unidas, en Ginebra, in *Maguen (Escudo)*, Revista de la asociación israelita de Venezuela, octobre dic. 1982, pp. 14 à 19.

37) *Chants judéo-espagnols - De Tétouan à Oran, le trésor conservé et chanté par Henriette Azen*, **unos romances de mi madre**, textes établis et traduits par H.V. Séphiha, un disque édité par Vidas Largas, Paris 1982.

38) Donnons ici l'adresse de l'Association **VIDAS LARGAS : Association pour le maintien et la promotion de la langue et de la culutre judéo-espagnoles**, éditrice de nombreux livres, brochures et disques - 37, rue Esquirol, 75013 Paris.

39) "*Veer, catar et mirar* en judéo-espagnol" in *IBERICA V*, Editions Hispaniques (Sorbonne), Paris, 1986, pp. 269 à 277.

40) "L'hispaniseur verbal **ear** en judéo-espagnol", in *Travaux X, Aspects des civilisations ibériques*, C.I.E.R.E.C., Université de Saint-Etienne 1974, pp. 85 à 93.

41) "Introduction à l'étude de l'intensif", in *Langages*, N° 18, Larousse, Paris, 1970, pp.104 à 119.

42) Le judéo-espagnol du Maroc, "in *Juifs du Maroc, Identié et Dialogue, Actes du Colloque* International sur *La communauté juive marocaine: vie culturelle, histoire sociale et évolution* (Paris, 18-21 décembre 1978), La Pensée Sauvage, Paris, 1980, pp. 85 à 97.

43) "Le judéo-espagnol du Maroc ou **Haketiya**", *in Combat pour la Diaspora*, N° 6, 2ème trimestre 1981, pp. 77 à 80.

44) *Contes judéo-espagnols - Du miel au fiel*, traduits et présentés par H.V. Séphiha, éd. Bibliophane, Paris, 1992.

45) *Le judéo-espagnol*, éd. Entente, collection "Langues en péril" dirigée par H.V. Séphiha, Paris, 1986, 242 pages.

46) "La diáspora sefardí y el judeoespañol", in *Actas* du Colloque de Salamanca (déc. 1987), *España, Al-Andalus, Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas*, Salamanca, 1988, pp. 169 à 189. Conferencia dictada en judeoespañol.

47) "Le dernier né du judéo-espagnol : Le judéo-fragnol", in *MARGES* N° 2, *Actes* de la Table Ronde du CRIPAULT, Perpignan, janvier 1986, *NATURE ET SIGNIFICATION DU DISCOURS MARGINALISANT*, Université de Perpignan, 1988, pp. 203 à 220.

48) "Ladinismes dans la *Fazienda de Ultra Mar* du XIIème siècle: le SI interrogatif du ladino", in *POLITIQUE ET RELIGION dans le judaïsme ancien et médiéval*, Colloque de décembre 1987, Centre d'Etudes juives de l'Université de Paris IV - Sorbonne, Desclée, Paris 1989, pp. 319-325.

49) "L'image du juif dans l'univers concentrationnaire nazi", in *Les Juifs dans le regard de l'autre*, Colloque de Toulouse (12 au 15 avril 1985), ACTES, Presse Universitaires du Mirail, VENT TERRAL, juillet, 1988.

50) Edgar MORIN, Véronique GAPPE-NAHOUM et H.V. SEPHIHA, *Vidal et les siens*, éd. du Seuil, Paris, 1989.

51) *JUDEO-ESPAGNOL ET CONTACTOLOGIE, Dossier* cours polycopié de l'Institut d'Etudes du judaïsme Martin Buber, Université de Bruxelles, Bruxelles, 1989/1990, 28 pages.

52) "L'humour dans les proverbes judéo-espagnols" in Humoresques, N° 1, consacré à l'humour juif, Paris, octobre, 1990, pp. 37-47.

53) *Judéo-espagnol - HORIZON 1992 - Dossier*, cours polycopié de l'Institut d'Etudes du Judaïsme Martin Buber, Université de Bruxelles, Bruxelles, 1990-1991, 31 pages.

54) *Judéo-espagnol - HORIZON 1992 II - Dossier*, cours polycopié de l'Institut d'Etudes du Judaïsme Martin Buber, Université de Bruxelles, Bruxelles, 1991-1992, 32 pages.

55) "Caracterización de la lengua de la Biblia de Ferrara (1553) destinada a los conversos que volvían al judaísmo", Sevilla, Coloquio sobre la *BIBLIA DE FERRARA*, novembre 1991, *Actas*, que acompañarán la edición facsímil de dicha Biblia (1992), 25 p.

56) Richard Ayoun et H.V Séphiha, *Séfarades d'hier et d'aujourd'hui, 70 portraits*, éd. Liana Lévy, Paris, mars 1992.

# Les communautés judéo-marocaines en Amériques

**Isaac BENHARROCH**
Institut Cuturel – Floride

En octobre 1991, la communauté juive marocaine, "Congregación Israelita Latina" de Buenos Aires, Argentina, fêtait le centième anniversaire de sa création. Elle est la doyenne de toutes les communautés d'origine marocaine en Amérique, bien qu'on constate que la première émigration des juifs marocains en Amérique date de la fin du XIIIème siècle. En effet, un certain Elias Yuli émigra du Maroc vers l'île de Saint Thomas en Amérique, durant le dernier tiers du XVIIIème siècle.

Le 2 Août 1492, sortait des Royaumes d'Espagne, Castille et Aragon, le dernier juif, du moins celui qui n'avait pas accepté la conversion au christianisme, décrétée par les Rois Catholiques. Avec cette décision prise en 1492, et plus tard en 1609 avec l'expulsion des "moriscos" dernier bastion de la vie musulmane en Espagne, la péninsule ibérique cessait d'être ce lieu de rencontre extraordinaire de l'histoire de l'humanité.

C'est dans cette péninsule ibérique multiraciale et multiculturelle qu'eut lieu un développement scientifique et culturel d'envergure. Il est important de signaler que, pendant qu'avaient lieu les batailles, rabbins, alems, et évêques échangeaient des idées. A Tolède, s'asseyaient à la même table le cabaliste juif, le sufi musulman et le gnostique chrétien; et celà alors que dans le reste du monde régnait l'intolérance.

Cette ambiance de respect mutuel avait été instaurée dans la péninsule ibérique par les Arabes, qui avaient brisé l'intolérance des rois visigoths. Cette population arabe était composée, dans une large majorité, par des Marocains, étant minimes les contingents originaires d'Arabie.

Ce pluricéphalisme on le trouvera dans l'art, l'érudition, le caractère et même l'inconscient collectif de tous les héritiers de cette culture.

Un conte de Yehouda Halevy, poète judéo-espagnol (1075 ?-1142?), illustre très bien ces circonstances particulières. Ce conte a pour titre "Les trois bagues".

"Un roi avait trois filles qu'il aimait beaucoup. Il voulait offrir à chacune d'elle un beau cadeau, mais il n'avait qu'une bague de grande valeur. Comme il ne voulait pas blesser les sentiments d'aucune d'elles, il commanda de faire deux bagues qui imitaient à la perfection la bague originale, mais n'avaient pas la même valeur. Il donna comme cadeau une bague à chacune des filles. Les filles n'ont jamais su laquelle des trois bagues était l'originale. Elles ont toujours pensé que les trois bagues étaient pareilles".

D'autre part, Romon Lull, auteur espagnol de la même période, dans son livre "L'incrédule et les trois sages" parle d'un juif, d'un chrétien et d'un musulman qui exposaient les vérités de leurs religions respectives à un homme incrédule. Celui-ci, après avoir écouté tous les trois, s'en alla avec la promesse de choisir la religion qui lui semblerait véritable. Il partit sans choisir aucune des trois. Les trois sages répondirent que comme chacun d'eux était convaincu que l'athée allait choisir sa religion, ils ne voulaient pas connaître le résultat pour ne pas offenser les représentants des autres religions. Les trois sages se sont salués très aimablement et se sont présentés des excuses au cas où dans leurs exposés, ils auraient dit quelque chose contre la religion des autres.

Malgré ces extraordinaires circonstances de tolérance, nous connaissons la suite. L'harmonie et l'entente se sont détériorées jusqu'à la rupture définitive, avec l'expulsion des juifs en 1492 et celle des "moriscos" en 1609. Parmi les juifs expulsés d'Espagne en 1492, un groupe important composé dans une large majorité par des originaires d'Andalousie et de Castille se dirigea vers le Maroc. Le Sultan Mohammed al Cheikh, El Anatissi de la dynastie watasside les acceuilla avec compassion.

Malgré cet acceuil chaleureux, rien d'étonnant que les nouveaux arrivés fussent l'objet d'attaques par des bandits sur les côtes marocaines et sur les chemins de l'intérieur. L'autorité du Sultan n'arrivait pas dans certaines régions et la frontière entre le bled almakhzen et le bled es siba, c'est-à-dire entre l'ordre et l'anarchie, n'était pas bien marquée. En l'absence de pouvoir matériel coercitif réel, la sécurité des citadins juifs et surtout des nouveaux arrivants, les plus faibles et les plus exposés, n'était pas toujours assurée.

Le récit que rapporte un chroniqueur de Fez sur une insurrection des années 1790 est aussi exemplaire; "Les rebelles qui ont envahi la ville s'en prennent aux juifs, en commençant par construire une mosquée dans leur quartier. Sur quoi les juifs en appellent au Sultan, qui ordonne le démantèlement de l'édifice".

Ces réfugiés d'Espagne, installés dans les régions centrales et côtières, devinrent vite des éléments dominants des communautés. Les voix les plus autorisées, en particulier les chefs religieux et communautaires, étaient presque tous d'origine sépharade. Ils sont nommés "mégorashim", les expulsés, par opposition aux "toshavim" les autochtones.

Ces juifs apportaient avec eux comme héritage culturel des traditions et des valeurs qui les distinguaient :

- ils se sentaient fiers d'être héritiers de la culture des juifs qui brillèrent dans l'Espagne musulmane et chrétienne.

- ils avaient une foi profonde mais sans fanatisme d'aucune sorte qui les rendait prêts à accepter la foi des autres.

- ils se distinguaient par un très fort sentiment du devoir et de rectitude morale.

Cet héritage admirable des juifs espagnols a été préservé au Maroc. Leurs descendants l'ont transmis aux nouvelles générations. Dans les nouvelles communautés judéo-marocaines établies en Amérique, ces valeurs ont marqué leurs membres jusqu'à nos jours.

Ce juif marocain humble, pieux et travailleur, cherchant des nouveaux horizons décide d'émigrer en Amérique. Son monde était, comme au Maroc, son foyer, sa synagogue et son travail. Son activité principale en Amérique, sera, à ses débuts, le commerce. Comme au Maroc, il sera commerçant ambulant. Des centaines, voire des milliers d'hommes effectuaient à Tanger, Tétouan, Oujda, Rabat et Marrakech de longs trajets, loin de leur ville pour vendre leurs objets ou leur savoir faire. La preuve que les activités se déroulaient en dehors des villes est la bénédiction que les invités dans une maison récitaient en faveur du maître de maison. "Puisse le Miséricordieux bénir le maître de cette maison... faire que ses fils vivent, que ses affaires fructifient (...) et permettre que ses activités et les nôtres soient couronnées de succès et proches de la ville".

Le juif marocain fera de même en Amérique, que ce soit au Vénézuela, Pérou, Brésil ou Argentine, dès la fin du XVIII siècle jusqu'au début du XXème siècle. Le premier tiers de ce siècle verra s'élargir le

champ d'activitées des juifs marocains. Petits commerçants ambulants à leurs débuts, ils brillent dans tous les domaines des activités humaines, commerçants, bien sûr, mais aussi industriels, médecins, avocats, ingénieurs, écrivains et poètes.

Quelles sont les raisons de l'émigration ? En premier lieu il faut mentionner les raisons d'ordre économique. Haim Zafrani, dans son livre "Les juifs du Maroc", signale que l'immense majorité de la population active vit du petit commerce, de l'artisanat, du colportage, des fonctions religieuses de sa confession, de l'agriculture dans certaine localités rurales. A cette classe socio-économique productive il faut ajouter le monde nombreux des humbles et des indigents".

Le manque de travail les pousse à l'émigration. D'autre part, il faut signaler l'instabilité politique causée par la faiblesse du pouvoir central jusqu'au début du XXème siècle, la situation délicate de la lutte pour l'indépendance contre le colonialisme français et les répercussions au Maroc des guerres au Proche-Orient.

Au XIXème siècle et au début du XX[e], les immigrants étaient en général très jeunes et rarement dépassaient l'âge de 20 ans. Seuls, célibataires, ils arrivent sur ces terres inconnues sans argent et sans formation professionnelle.

Sur des voiliers, en mauvaise condition, ils partaient du Maroc aux Iles Canaries d'où ils s'embarquaient vers l'Amérique. Ces voyages duraient un mois et demi et même deux mois. En général, ils s'installaient à l'intérieur du pays où les maladies les décimaient. Les forêts vierges du Pérou, du Vénézuela et du Brésil sont semées des tombes de ces aventuriers.

Avec grande difficulté les plus fortunés envoyaient un peu d'argent à leurs parents et frères restés au Maroc.

Quels étaient leurs projets ? Il est important de signaler qu'ils ne comptaient pas rester en Amérique, leur rêve était de faire fortune et retourner au Maroc se marier avec une fille de la famille et s'installer comme commerçant dans leur ville natale.

Quelles sont les dates clé de l'émigration juive en Amérique.

Mis à part le cas de la famille Yuli qui émigra aux Etats-Unis au dernier tiers du XVIIème siècle et quelques cas isolés qui choisirent le Brésil au début du XIXème siècle, la date du premier flot d'émigration se situe en 1860 à l'occasion de la guerre entre l'Espagne et le Maroc. Ce flot migratoire se poursuivra régulièrement jusqu'en 1914 la veille de la

première guerre mondiale. Il reprit en 1918, avec le même rythme jusqu'en 1939. La fin de la guerre marque à nouveau le redémarrage de l'émigration qui aura une année pointe en 1956 à cause de l'instabilité causée par les luttes pour l'indépendance du Maroc.

Les répercussions de la guerre du Proche-Orient de 1967 concernent une migration importante surtout vers le Vénézuela et le Canada.

## Les judéo-marocains aux Etats-Unis

Le juif marocain entre dans l'histoire américaine avec un personnage singulier: Moses Levy. En Espagne, le nom de la famille était Abenyule, après l'expulsion, cette famille émigra au Maroc. Dans la saga des Levy Abenyule, nous trouvons: Shmuel Halevy Benyule, conseiller du Sultan Mulay Abdallah en 1732; Eliyahu Halevi Yule, vizir et un des favoris du Sultan Mohammed ben Abdallah; Samuel Yule était agent commercial du Sultan Moulay Slimane à Londres.

Elias Levy Yuli émigra dans l'île de St. Thomas, puis à Cuba. Son fils Moses Levy entendit parler de l'opportunité d'acheter des terrains en Floride avant que le territoire ne devienne possession des Etat-Unis. Moses acheta 50.000 acres de terres au nord d'Orlando. Il appela cette propriété New Pilgrimage et mit des annonces dans la presse européenne pour attirer en Floride des juifs à la recherche d'un lieu sûr pour vivre.

A New Pilgrimage, on apprenait l'hébreu et on procurait du logement aux travailleurs, la seule obligation était de cultiver la terre.

Le fils, de Moses Levy, David, fut le premier sénateur de Floride à Washington et rédigea la Constitution de l'Etat de la Floride. David Yuli fut le premier Sénateur juif des Etats-Unis. Plus tard il décida de reprendre le nom que la famille portait au Maroc, Yuli. David Yuli construisit le premier chemin de fer de la Floride, du Golfe de Mexique à l'océan Atlantique.

Réélu sénateur en 1855, il se mit à la tête des Etats du Sud lors de la séparation de l'Union en 1861. L'émigration judéo-marocaine aux Etats-Unis commença à être importante en 1865. Aujourd'hui, il y a des communautés judéo-marocaines à New York, Los Angeles et Washington.

## Brésil

Ils débarquaient à Rio de Janeiro. De Rio ils partaient à Belem, au nord du Brésil. La première synagogue, ou plutôt une maison destinée aux

prières, date de 1834 et la seconde de 1826. On remarque les noms d'Abraham Acrich et Joao Israel et curieusement celui d'une femme, Myriam Sabah, première femme juive marocaine à figurer dans les annales des juifs de Para. Avec le boom du caoutchouc, le courant migratoire judéo-marocain vers l'Amazonie brésilienne a augmenté.

Samuel Benchimol est désigné maire de la ville de Basao de 1898 à 1900. Dans la basse Amazonie, Guarupa mérite une mention spéciale, car plus de la moitié du commerce y était entre les mains de juifs marocains. Des juifs marocains forment aussi partie des conseils municipaux tels que Salomon Laredo, Isaac Bendelac, Samuel Aflalo, Simon Nahmias.

Bien que les juifs marocains eussent une préférence pour s'établir à l'intérieur du pays, la crise du caoutchouc les orienta vers les villes. A l'activité commerciale, fait suite l'industrie, et les professions libérales. Se signalent Jaime Benatar, homme de science, Sultana Levy, écrivain, Jose Benédito Cohen, poète, Abraham Bentes, général de l'armée et linguiste.

Aujourd'hui on trouve des communautés marocaines à Belem, Sao Paulo et Rio de Janeiro.

### Pérou

Quand on voyage à travers l'Amazonie péruvienne notre attention est attirée par le fait de trouver des noms judéo-marocains un peu partout, des Israël, Abensour, Benzaquen, Tolédano, Edery, etc. Non seulement des établissements commerciaux portent ces noms, mais aussi des compagnies de navigation ou d'assurances.

Le commerce dans cette zone du Pérou commença à se développer en 1862 avec l'acquisition de bateaux à vapeur par le Pérou; mais ce sera le caoutchouc qui attira une vague d'immigration de juifs marocains dans la région. Moses, Abraham et Jaime Pinto sont les premiers juifs établis dans la zone en 1885.

En 1910, un ancien instituteur de l'Alliance Israélite Universelle, Monsieur Piza, rédigea un rapport sur sa visite à Iquitos.

"A Iquitos, vivent plus de 200 de nos anciens élèves de l'Alliance du Maroc. En arrivant, on pense se trouver dans une ville du Maroc. Sur les enseignes commerciales, on lit les noms de Cohen, Tolédano, Benmergui, Delmar, Sefaty, etc. A Iquitos, on trouve plus de 300 juifs y compris des ashkenazims originaires d'Alsace.

Une centaine d'entre eux sont de Tanger, une cinquantaine de Tétouan, le reste de Rabat et Casablanca".

L'influence des juifs marocains en Amazonie péruvienne fut importante mais leur nombre ne dépassa jamais 200 personnes. Aujourd'hui il n'y a pratiquement plus de juifs marocains au Pérou. Seul un rabbin originaire de Tanger exerce ses fonctions à Lima au sein d'une communauté de juifs turcs.

**Vénézuela**

En 1821 arrivent les premiers immigrants Marocains au Vénézuela. Les nouveaux arrivés s'établissent surtout dans les villes côtières (Barcelona, Caracas, Coro, Maracaibo y Puerto Cabello). Ils se maintiendront fidèles au judaïsme, malgré l'isolement et les difficultés, contrairement aux juifs originaires de Hollande et de Curacao qui se sont vite assimilés au milieu catholique vénézuelien.

Jacob Carciente dans son livre... "La Comunidad judia de Venezuela" écrit:

"Les Vénézueliens désignaient de turcos ou de Marruecos les nord-africains et Libanais qui exerçaient le commerce ambulant. Petit à petit, ils se sont trouvés à la tête d'affaires importantes, et bien placés à Caracas et dans d'autres villes importantes de l'intérieur de pays".

"De San Fernando, ils exportaient des plumes d'oiseaux exotiques, à Villa de Cura ils s'occupent de l'achat et de la vente de bétail; à Caracas, ils importent des marchandises de toutes sortes, à La Guaira ils initient les activités d'importation et d'exportation".

"Déjà en 1899 sont très renommés à Caracas Jose Bendayan, Elias Ettedgui, les Pariente, Manahem Coriat, Léon Taurel, Isaac Benarroch, les frères Carciente, tous industriels ou commerçants".

La date de 22 février 1907 marque la création de la première société de bienfaisance, première institution vénézuelienne à majorité juive marocaine. Cette institution, appelée Sociedad de Beneficiencia Israelita, disparaîtra en 1909. Elle resurgira en 1919, sous le nom de Sociedad Israelita de Venezuela, mais sera à nouveau dissoute en 1923.

Il faudra attendre 1930 pour voir la création de l'Asociacion Israelita de Venezuela, qui dirige jusqu'aujourd'hui la vie sépharade dans ce pays. La première synagogue proprement dite date de 1939 grâce aux efforts de

Léon Taurel, José Bendayan et José Benarroche. En 1956, sont entrepris les travaux de construction de la nouvelle synagogue, monument architectural qui orne la ville de Caracas.

Des juifs marocains sont des notables professionnels, professeurs, banquiers, industriels et commerçants. On peu signaler les noms d'Alfonso Benzecri qui a occupé le poste de ministre de la Santé, Aaron Benchetrit, pionnier dans la lutte contre la lèpre; Henry Bencerraf, prestigieux banquier, Amador Bendayan homme de théâtre, Jacob Carciente, prestigieux ingénieur et historien, Margot Benacerraf cinéaste, Isaac Chocron, auteur de théâtre, Moisés Garzon poète; et Baruj Benacerraf, prix Nobel de médecine en 1980.

## Canada

La majorité des juifs marocains vivant au Canada sont arrivés dans ce pays durant la période comprise entre 1957 et 1965. Les communautés judéo-marocaines se caractérisent par la fierté de leurs origines marocaines. Ainsi, ils organisent une manifestation culturelle, la Semaine Sépharade, au cours de laquelle le caractère arabe de l'héritage juif maghrébin est aussi mis en valeur. En 1986, à côté des chansons en hébreu, en espagnol et anglais, la chorale Kinor, a présenté deux chansons en arabe à son gala annuel. Le nombre de concerts de musique judéo-arabe et des "soirées orientales" à Montréal souligne le plaisir à retrouver cette dimension arabe de la communauté juive du Canada. Bien que le gros de la population juive marocaine se trouve à Montréal, il y a une communauté relativement importante à Toronto.

## Argentine

Lors du dernier quart du XIXè siècle, les juifs marocains se sont installés dans les centres urbains d'Argentine. En 1891 fut fondée la Congregacion Israelita de Buenos Aires.

Les juifs marocains entraient dans le pays individuellement, puis se faisaient suivre par leurs familles. Ici, comme ailleurs dans toute l'Amérique Latine, ils étaient de petits commerçants et artisans. La crise économique mondiale de 1930 obligea le gouvernement argentin à adopter une politique économique de développement de l'industrie et les juifs se montrèrent très actifs dans les industries textile, du bois, du cuir, des médicaments, du papier et du carton.

Dans le commerce, la contribution judéo-marocaine a été de premier ordre non seulement à Buenos Aires, mais partout ailleurs dans le pays. Deux noms parmi les juifs marocains d'Argentine méritent d'être retenus Meny Bergel, lèprologue, membre de l'Académie Nationale des Sciences et directeur de l'Institut de Recherche lèprologique. Il est membre des principales académies mondiales de sa spécialité. Comme auteur de sa propre théorie sur l'origine de la lèpre, il a été nommé candidat au prix Nobel de Médecine.

Mario Benzecry est directeur du principal orchestre symphonique de l'Argentine, Orquesta de Camara Fundacion Banco Mayo.

**Conclusion**

L'émigration juive marocaine en Amérique, depuis le XVIIIè siècle, s'est faite au rythme de l'histoire du Maroc, les grandes crises économiques ou politiques entraînant la croissance ou l'arrêt de cette émigration. Tous les émigrés étaient marqués par l'influence des juifs d'Espagne. La population juive marocaine était imbue de l'héritage des juifs sépharades ou "mégorashim", qui s'étaient imposés dès leur arrivée au Maroc aux autochtones ou "toshabim"; cette culture dont ils étaient porteurs, résultait de l'esprit de tolérance instauré en Espagne par les musulmans.

En Amérique, les juifs marocains ont toujours cherché à se regrouper autour de leurs propres institutions, établissant des liens religieux, culturels et sociaux qui les ont toujours distingués, que ce soit à Montreal, à Washington, à Caracas ou à Buenos Aires. Les juifs marocains sont fiers de leurs institutions distinctes au sein de la communauté juive nationale. Cette identité se fonde sur les liens avec le Maroc, pays d'origine, mais aussi avec leur ville natale. En Amérique, ils ne sont pas seulement marocains, ils sont tétaounis, r'batis ou chechaoanis. Ce souvenir de leur pays d'origine est bien ancré dans la mémoire de ceux qui sont nés au Maroc, mais aussi dans celle de leurs descendants.

**Bibliographie**

1. Jacob Carciente, *La comunidad Judía de Venezuela*. Biblioteca Popular Sefardí. Caracas, 1991.

2. Barnaby Rogerson, *Marocco*. Codogan Bookd; London, 1989.

3. Shlomo Beshen, *Les gens du Mellah*. Albin Michel, Paris, 1989.

4. Léon Trahtenberg, *Los Judíos de Lima y las provincias del Perú*, Lima, 1989.

5. Isaac Benaroch Pinto, *El indiano el cadí y la luna*. Tétúan, Ed. Marroquí, 1951.

6. Haim Zafrani, *Les Juifs du Maroc*. Geuthner, Paris, 1972.

7. Haim Zafrani, *Mille ans de vie juive au Maroc*. G.P. Maisonneuve-Lanse. Paris, 1983.

8. Jean Claude Lasry y Claude Tapia, *Les Juifs du Maroc. Diasporas contemporains*. Ed. l'Harmattan, Paris, 1989.

9. Henry Green y Marcia Kerstein, *Jewish Life in Florida*. University of Miami, 1991.

10. Isaac Abbou, *Musulmans andalous et judéo-espagnols*. Ed. Antar, Casablanca (1983).

11. Pedro Antonio Alarcon, *Diario de un testigo de la Guerra de Africa*. Ed. Centro, Madrid, 1974.

12. Identité et dialogue, *Juifs du Maroc*. La pensée Sauvage, 1980.

13. Revista Maguen, *Centro de Estudios Sefardíes*. Caracas.

# Les établissements des juifs séfarades en Amérique centrale et en Amérique du sud : des crypto-juifs aux juifs marocains

**Richard AYOUN**

Institut National des langues et Civilisation Orientales – Paris

Pour expliquer l'établissement des Crypto-Juifs et Juifs séfarades en Amérique, il convient de remonter à 1492, date connue dans l'histoire de l'occident comme l'année de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb[1]. En histoire juive, c'est celle de l'expulsion d'Espagne de la grande communauté juive.

Le Portugal joue un rôle déterminant dans le destin des Juifs expulsés d'Espagne; ils sont environ 120.000 à s'y installer. Le 5 décembre 1496, un décret les expulse du Portugal. Cependant, cette expulsion n'a pas lieu, les Juifs sont convertis de force en 1497 au catholicisme, cette conversion forcée faisant d'eux des Nouveaux Chrétiens.

Les convertis portugais et espagnols ont toujours été considérés comme juifs, ils sont les principaux colonisateurs des Amériques, notamment pour les Portugais; ils ont dynamisé la vie économique coloniale. Les Crypto-Juifs ou marranes, poussés par une grande motivation religieuse, souhaitent rejoindre une communauté juive authentique. Certains vont dans l'Empire Ottoman (essentiellement à Salonique et à Constantinople) où s'élèvent des synagogues espagnoles et portugaises.

[1] A l'Anse aux Meadows, une baie profonde bordée de grandes prairies, au nord de l'île de Terre-Neuve, face au Labrador les Vikings ont laissé là des traces de leur passage sur les côtes d'Amérique. C'est au X° siècle, cinq cents ans avant la traversée de Christophe Colomb.

D'autres vont en "Italie", dans les Provinces-Unies, en France, en Allemagne, jusqu'en Russie, dans les Indes Orientales et Occidentales. En Afrique du Nord, ils s'établissent principalement au Maroc. Dans toutes ces contrées, ils emmènent avec eux leurs connaissances, leur savoir-faire et leur esprit d'entreprise.

Les Crypto-Juifs participent aux expéditions qui amènent à la découverte du Nouveau Monde espagnol, à sa conquête et à sa colonisation. Il existe un réseau de relations ethniques entre les Crypto-Juifs venus d'Espagne et du Portugal, et la diaspora séfarade après l'expulsion. L'un des premiers Espagnols à fouler le sol américain est le Crypto-Juif Luis de Torres qui connaît l'hébreu, le chaldéen et l'arabe(2). Avec six hommes d'origine juive, il accompagne Christophe Colomb lors de son premier voyage.

Le second établissement commence avec les voyages du commandeur Nicolas de Ovando vers Saint-Domingue et se prolonge jusqu'en 1519, avec les préparatifs de la flotte d'Hernán Cortés pour découvrir la Tierra-Firme, c'est-à-dire l'ensemble géographique formé par le Mexique, l'Amérique centrale et l'Amérique du Sud.

A l'aube du XVI$^{e}$ siècle, les Rois Catholiques interdisent à tout Maure, Juif ou réconcilié de passer aux Indes(3). Les restrictions destinées à préserver la pureté de sang et à empêcher l'entrée de *conversos* sont observées par le commandeur, mais les colons d'Hispaniola (l'actuelle Haïti), plus exigeants, adressent une pétition au roi Ferdinand pour qu'il interdise par décret la venue de fils d'infidèles ou d'hérétiques jusqu'à la quatrième génération.

Cependant des Crypto-Juifs et des Juifs arrivent à se faufiler. Le 26 novembre 1506, l'évêque de Puerto Rico signale la présence de marchands juifs à bord des navires portugais qui accostent sur son île. En 1510, l'évêque de Cuba déplore l'arrivée de Juifs, d'hérétiques et de Nouveaux-Chrétiens amenés par des navires espagnols(4). La cédule royale de Burgos

---

(2) Bartolomé DE LAS CASAS, *historia de las Indias*, B.A.E. n° 95, Madrid, 1961, p. 159 : "Luis de Torres qu había vivido con el adelantado de Murcia, y habia sido judio y sabia herbraico y caldeo, y aun diz que arábico".

(3) Bartolomé DE LAS CASAS, *Historia de las Indias. B.A.E. n° 96*, Madrid, p. 22 : ".. En las dichas villas no pudiesen morar ni vivir persona alguna de las que de Castilla en desterrasen para Indias, ni que hubiesen sido judiós, ni moros, ni reconciliados", cité par Bernard GRUNBERG, "Les premiers juifs Mexicains (1521-1571)", *Revue des études juives*, t. CXLV, juillet-décembre 1986, fas. 3-4, pp. 359-382, p. 360.

(4) Seymour B. LIEBMAN, *Los Judiós en Mexicó*, 1971, p. 49.

du 5 octobre 1511 interdit le passage en Amérique aux descendants des condamnés au bûcher[5].

La suspension temporaire des restrictions de 1511, correspond à la demande pressante d'hommes possédant un métier afin de peupler la région et de la mettre en valeur, la condition est que ces personnes acceptent de retourner en Europe. Le trafic de fausses licences pour commercer avec les Indes bénéficie à de nombreux Crypto-Juifs, et essentiellement à des Portugais qui réussissent à tourner les arrêtés et les édits discriminatoires en utilisant plusieurs subterfuges.

Certains Crypto-Juifs se servent de l'achat de licences individuelles en se prévalant de diplômes éminents ou du paiement d'une somme qui permet aux étrangers arrivés clandestinement aux Indes d'obtenir des autorisations de résidence. D'autres se marient avec des femmes déjà installées, ce qui leur offre la possibilité d'acquérir l'admission dans la cité.

En 1517, le primat d'Espagne Francisco Jimenez de Cisneros, inquisiteur général demande aux évêques du Nouveau Monde de remédier à cette situation qui favorise le développement de l'hérésie outre-mer[6]. Le 15 septembre 1522, Charle Quint défend à tout nouveau converti, d'origine maure ou juive, de passer aux Indes sans une licence expresse délivrée par le roi[7]. le 25 février 1530, on reprend un texte déjà envoyé en Amérique en 1518 , qui spécifiait "qu'aucun réconcilié, aucun fils ou descendant de condamné au bûcher ou au sanbenito, aucun hérétique ne pouvaient passer aux Indes"[8].

Avec les débuts de la colonisation, les Juifs sont de plus en plus nombreux à s'nstaller. En réaction, dès 1523, les autorités mexicaines promulguent deux édits. Le premier ordonne à tout descendant de Juif, de Maure ou de condamné par l'Inquisition de quitter le vice royaume de la Nouvelle-Espagne (le Mexique) dans les plus brefs délais[9]. Le second édit

---

[5] Richard KONETZKE, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*, 1493-1810, t. I, Madrid,.Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1953, p. 30.

[6] Poder de inquisadores à los ibispos de las Indias é a sus oficiales é a cada uno en sus districtos (Madrid, 22 de julio de 1517), cité par José Toribio MEDINA, *La primitiva Inquisición americana*. 1493-1569, Santiago du Chili, Impr. elzeviriana, 2 vol. 1914, t. 2, pp. 3-5.

[7] *Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias*, Madrid, 1943, (fac-similé. de l'éd. de 1680); 3 vol., livre 9, titre 26, loi 15.

[8] *Ibid.* loi 16. En 1539, cette cédule est confirmée.

[9] Bernarl Diaz DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid,

touche tous ceux qui portent atteinte à la foi. Cependant ces deux textes n'empêchent pas la vague d'émigration.

Le troisième établissement va de la conquête de la Tierra-Firme, jusqu'à 1570, lors de l'établissement du tribunal du Saint-Office dans les colonies espagnoles. Cependant, dès 1528 il existe une activité inquisitoriale. Les procès entrepris à cette époque montrent la part prise par les Crypto-Juifs originaires de Madrid et de Séville dans la conquête de Mexico-Tenochtilán, comme soldats, conquistadors et par la suite comme colonisateurs.

Parmi ces Crypto-Juifs, Hernando Alonso est un des principaux lieutenant d'Hernán Cortés qui se fait remarquer lors de la conquête du Mexique[10]. Hernando Alonso est né dans le comté de Niebla en Espagne, il passe à Puerto Rico puis à Cuba en 1518. En 1520, il arrive au Mexique avec Narvaez. Il se joint à Hernán Cortés après sa victoire sur Narvaez. Survivant de la "Noche Triste", il aide Martin Lopez, en tant que charpentier et forgeron, à construire les brigantins qui assurent aux conquistadors la maîtrise de la lagune de Mexico et leur permettent la prise de la capitale aztèque en 1521[11]. Avec Sandoval, il participe aussi à la campane du Panuco contre Garay. En récompense de ses services, Hernando-Alonso reçoit la commanderie d'Actopan. Les nombreuses citations de son nom dans les actes du "cabildo" de Mexico témoignent de l'importance de la place que ses activités lui ont conférée dans la société coloniale.

Hernando Alonso est arrêté en 1528, alors qu'il est le confident du gouverneur et jouit d'un grand prestige. L'ordre de détention provient de Fray Vicente de Santa Maria, vicaire général des dominicains, également d'origine juive. Le tribunal de l'Inquisition reproche à Hernando Alonso, d'abord le double baptême de son fils, l'un officiel, l'autre pratiqué selon le rite juif, puis d'avoir interdit à sa femme l'accès à l'église pendant ses

---

= 1982, 2 vols., cf. t. 1, p. 592 : "Y luego tras esto se pregonó que todos los que venian del linaje de judiós, o moros que hubiesen quemado o ensambenitado por la santa inquisición en el cuarto grado a sus padres o abuelos, que dentro de seis meses saliesen de la Nueva-España, so pena de perdimiento de la mitad de sus bienes : y en aquel tiempo vieran el acusar que acusaban unos a otros, y el infamar que hacían, y no salieron de la Nueva-España sino dos...".

(10) Alfonso TORO, *Los Judiós en la Nueva España ; selección de documentos del siglo XVI, correspondientes al ramo de Inquisición*, Publicaciones del Archivo General de la Nación, n° XX, Mexico, Talleres gráficos de la nación, 1932, XXIX-373 p., pp. 17-88.

(11) C. Harvey CARDINER, *Nával Power in the Conquest of Mexico*, New-York, 1969, p. 124, et Martin LOPEZ, *Conquistador Citizen of Mexico*, Lexington, 1974, pp. 44, 75.

menstrues[12]. Menacé d'être torturé, Hernando Alonso avoue son judaïsme, il est condamné à périr sur le bûcher à Mexico, le 17 octobre 1528.

En Nouvelle-Espagne (au Mexique), le nombre des Crypto-Juifs augmente entre 1580 et 1642[13] ; ce n'est qu'au XVIIIe siècle à l'époque de l'indépendance que le flot se tarit. La majorité de ces Crypto-Juifs vivent dans des centres urbains, à San Juan, à Guadalajara, à Mexico, à Puebla, à Veracruz, à Lima, à Carthagène, à Potosí, à Tucumán, à Cordoba et à Buenos Aires. Beaucoup sont agriculteurs, font de l'importation, de l'exportation ou dirigent des mines d'argent ou des propriétés. Dans la première moitié du XVIIe siècle, avec la venue d'un grand nombre de séfarades dans les colonies portugaises et espagnoles d'Amérique, on donne le nom de "Portugais" à ces immigrants, entendu comme synonyme de Crypto-Juifs, comme dans le sud-ouest de la France.

Au Venezuela, la présence des Crypto-Juifs est attestée au début du XVIIe siècle[14]. En 1610, un tribunal inquisitorial est établi à Carthagène-des-Indes (en Colombie)[15], sa juridiction couvre toutes les provinces du Vénézuela. Les premiers judaïsants poursuivis par l'Inquisition à Carthagène sont Luis Franco Rodriguez appelé "Portugais nouveau-chrétien" et Pedro López accusé d'être un "Portugais descendant d'hébreux, âgé d'une soixantaine d'année, qui ne travaillait pas le samedi, changeait de vêtements ce jour-là et observait fidèlement la Loi de Moïse". A Tucacas, petit port de l'Etat de Falcón, en 1963, une petite communauté juive surnommée Santa Irmandade existe.

Les Sola[16] et les Ricardo sont les deux grandes familles juives qui côtoient la haute société vénézuélienne. Ils viennent d'Amsterdam, la métropole séfarade en pays chrétien[17], où de nombreux Crypto-Juifs se sont établis à la fin du XVIe siècles. Amsterdam est l'une des grandes cités à permettre aux Crypto-Juifs d'obtenir un statut bienveillant leur permettant

---

[12] Alfonso TORO, *Los Judiós...*, *op. cit.*, Mexico, 1932, p. 32.

[13] Dominique VARAGNE, *Marchands et Inquisition au Mexique au XVII^e siècle*, Thèse de doctorat de 3ème cycle, Paris X Nanterre, 1977, 222 p., p. 57.

[14] Jacob BELLER, *Jews in Latin America*, New York, J. David, 1969, XII-303 p., pp. 68-80.

[15] Ibid, pp. 58-67.

[16] Anita DE SOLA LAZARON, *De Sola Odyssey, a thousand and one years*, Richmond, Va, Dietz Press, 1966, X-63 p.

[17] J. D'ANCONA, "Da Komst der Marranen in Noord-Nederdland, De Portugese gemeenten te Amsterdam tot de vereniging (1639)", *in Geschiedenis der Joden in Nederland, I*, Amsterdam, 1940, pp. 211 et suiv. Pour les sources de l'histoire des Juifs aux Pays-Bas, cf. R.G. FUKS-MANSFELD, "Sources for the History of the Jews in the Nederlands", *Fourth Congress of Jewish Studies, Abstracts of papers*, Medieval and Modern Jewish History, Jérusalem, 1965, pp. 23-24.

de créer officiellement une communauté juive. Les ancêtres des Sola, les frères Isaac et Baruch, après leur explusion d'Espagne ont émigré au Portugal, puis dans les colonies portugaise, où ils ont eu maille à partir avec l'Inquisition. Un de leurs descendants, Juan de Sola est le seul juif à obtenir le grade de général de Brigade au cours des luttes pour l'indépendance de l'Amérique du Sud.

Dans le vice-royaume de Nouvelle-Grenade (la Colombie) les Crypto-Juifs sont arrivés avec les conquistadors. L'origine du procès contre les judaïsants a pour origine l'installation du tribunal de l'Inquisition à Carthagène. En 1636, de nombreux Crypto-Juifs, sont arrêtés et leur sentence est proclamée lors d'un autodafé. En 1638, Juan Rodríguez Mesa est brûlé vif[18].

Pendant la période de l'Empire colonial espagnol, c'est à Lima que se situe le siège principal de l'Inquisition en Amérique du Sud, dès 1570[19]. Les Crypto-Juifs sont tellement nombreux à Lima que le commerce de la ville est entre leurs mains à cette époque. La rue en face du palais du cardinal s'appelle la "calle de los judíos" (la rue aux juifs). En 1595, dix Crypto-Juifs sont jugés ; en 1600, quatorze, et en 1605, vingt-huit : quinze d'entre eux sont condamnés au bûcher et brûlés, soit en personne, soit en effigie. En 1601, l'amnistie générale concédée aux Crypto-Juifs leur permet d'être tranquilles jusqu'en 1625. Pendant cette période, des Nouveaux chrétiens portugais s'établissent au Pérou où ils pratiquent le commerce de gros.

L'ascendance juive de Diego García de Cáceres (originaire de Placencia en Estrémadure en Espagne), qui a accompagné le conquistador du Chili, Pedro de Valdivía, est révélée quarante ans après sa mort dans une brochure, *La Ovandina*, publiée à Lima en 1621. Cette publication provoque un scandale parmi les nombreuses familles de l'aristocratie péruvienne puisqu'elles impliquent un grand nombre d'entre elles. Parmi les descendants de Diego García de Cáceres on relève des héros de l'indépendance chilienne, tels le général José Miguel Carrera et l'homme d'Etat Diego Portales[20].

---

[18] B: LEWIN, *La Inquisición en Hispanoamérica (juidíos, protestantes y patriotas)*, Buenos Aires, Editorial Proyección, 1962, 349 p. et B. LEWIN, *Los Judíos bajo la Inquisición en Hispanoamérica*, Buenos Aires, Editorial Dédalo, 1960, 143 p.

[19] José Toribio MEDINA, *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima*, 2e éd., Santiago du Chili, Fondo Histórico y Bibliográfico, 2 vol., 1956.

[20] Günter BOEHM, *Los Judíos en Chile durante la Colonia*, publ. par la Academia Chilena de la Historia, Santiago du Chili, Impr. "El Esquezo" 1948, et Günter Boehm, *Nuevos Antecedentes para una historia de los Judíos en Chile Colonial*, 1963.

A Curaçao, la plus grande île des Antilles, le premier juif séfarade à pratiquer ouvertement sa religion est Samuel Cohen (Coheno), il est l'interprète de Johan Van Walbeek, commandant de la flottille hollandaise qui conquiert l'île en 1634 sur les Espagnols[21]. Né au Portugal, Samuel Cohen a vécu comme Crypto-Juif. Au début du XVIIe siècle, il va s'installer aux Provinces Unies. Il participe à la conquête de Pernambouc (Récife) au Brésil, puis convainc quelques autres Juifs portugais de s'installer à Curaçao.

Le premier établissement de juifs qui s'installent officiellement à Curaçao est conduit par l'Amstellodamois Joáo d'Yllan qui a obtenu une charte de la Compagnie des Indes occidentales lui permettant d'être accompagné par dix familles à Curaçao pour y établir en 1651 une colonie agricole. Un Juif voyageant en 1654 à Curaçao, adresse une lettre au conseil de la communauté d'Amsterdam, Kahal Kadoch Mikvé Israel. Cette missive prouve à l'évidence la fondation de la communauté juive à Récife. Fonctionnant toujours, cette communauté est la plus ancienne de l'hémisphère sud qui a depuis, une existence ininterrompue.

Le second groupe de familles juives à s'installer à Curaçao est beaucoup plus nombreux en 1659, puisqu'il rassemble environ soixante dix personnes de la communauté d'Amsterdam dirigée par Isaac da Costa.

Comme à Curaçao, on trouve des Juifs sur le territoire du Surinam avant 1654, date de la victoire des Portugais sur les Hollandais au Brésil. C'est dans les premières décennies du XVIIe siècle que des Juifs s'installent au Surinam[22] (il existe un contrat de mariage daté de 1639). En 1647, parmi les six Juifs séfarades qui vivent au Surinam, on relève les noms de Moïse de Mesquita et de Salomon Senior. La communauté est vraiment constituée à partir du moment où se réfugient au Surinam, les Juifs du Brésil fuyant les Portugais.

La première communauté Kahal Kadoch Berakah ve Chalom (Sainte communauté Salut et Paix) est fondée en 1664, sur la rive droite de la rivière Surinam. Lorsque la région est sous contrôle britannique, les colons

(21) Isaac S. and Suzanne A. Emmanuel, *history of the Jews of the Netherlands Antilles*, Cincinnati, American Jewish Archives, 1970, 2 vol., 1166, vol. 1, pp. 37-38.
(22) *Essai historique sur la colonie de Surinam*, Paramaribo, 1788, réédité, S.Emmering, Amsterdam, 1968, 198 p.
(23) Arnold WIZNITZER, *Jew in Colonial Brazil*, New York, Columbia University Press, 1960, X-227 p., pp. 5-8.

érigent une synagogue. A partir de 1667, les Provinces-Unies conquièrent ce territoire qui demeure une colonie hollandaise jusqu'à son indépendance.

Au Brésil, il y a des Nouveaux Chrétiens dès le début de la colonisation. Après la découverte de ce territoire, un groupe de marchands Nouveaux Chrétiens, conduit par Fernando de Noranha, reçoit le 3 octobre 1502 du roi Manuel du Portugal, un bail pour commercer avec la colonie. C'est une preuve des premières productions de l'exploitation économique et coloniale[23]. L'un des premiers Blancs à débarquer avec l'amiral Pedro Alvares Cabral sur la Terra de Santa Cruz est le juif Gaspar de Gama. A partir de 1549, les premiers colons arrivent au Brésil, certains d'entre eux sont exilés crimes religieux ou civils, d'autres amènent des fonds. Les Nouveaux Chrétiens placent le bois-brésilien, premier produit brésilien sur le marché européen, grâce à leurs contacts avec des agents commerciaux en Espagne, en France et aux Pays-Bas[24] .

De nombreux Nouveaux Chrétiens qui débarquent sur le sol brésilien deviennent des propriétaires terriens et des latifundium. Ils introduisent la canne à sucre aux Amériques et les techniques de la fabrication du sucre[25] tel Diogo Fernandes, dénoncé à l'Inquisition pour pratiquer le judaïsme en secret[26]. Peu à peu, les Nouveaux Chrétiens investissent au Brésil ; avec l'argent qu'ils ont pu sortir du Portugal, ils construisent des moulins à sucre et achètent des esclaves.

Les Nouveaux Chrétiens, plus instruits en général que les autres colons, sont utilisés à des postes de direction dans la vie politique et administrative, en dépit de la législation descriminatoire sur les statuts de pureté de sang, qui s'aggrave à partir du XVII$^{e}$ siècle. En 1593, à Pernambouc, les Nouveaux Chrétiens représentent quatorze pour cent de la population blanche, ce qui correspond à 900 personnes sur une population de 7 000 habitants. A Bahia, dans la première moitié du XVII$^{e}$ siècle, ils constituent environ vingt pour cent de la population blanche[27].

---

(24) "Raccolta di documenti e studi pubblicati dalla R. Commissione Colombiana del quarto centenario della scoperta delle'America", vol. II, parte III, pp. 120-121, Piero RONDINELLI, Lettera, Séville, 3 Octobre 1502. Une copie contemporaine de cette *lettre* manuscrite se trouve dans la bibliothèque Riccardiana de Florence (Ms 1910, C 55 B).

(25) Arnold WIZNITZER, *O Judeus no-Brasil colonial*, São Paulo, 1966, p. 7.

(26) Heitor FURTADO DE MENDOÇA, *Primeira Visitação do Santo Oficio ás Partes do Brasil. Denunciações de Pernambuco, 1593-1595*, São Paulo, P. Prado, 1929.

(27) Anita NOVINSKY, *Cristãos Novos na Bahia*, São Paulo, Editõra da Universidade de São Paulo, Ed. Perspectiva, 1972, 62 p.

Les Nouveaux Chrétiens au Brésil, se lient par le mariage à des familles portugaises nobles et, avec le temps, parviennent à faire partie de l'aristocratie du pays. L'un des pionniers de la pénétration dans les forêts brésiliennes à la recherche de l'or et de pierres précieuses est le converti espagnol, Filipe de Guillen. Il a la confiance du gouverneur et, à diverses occasions, est chargé du contrôle de l'administration(28). Il y a aussi l'exemple de la petite-fille du Nouveau Chrétien, Jeronimo Leitóa, et dont la famille produit les premiers exemples de judaïsants au Brésil(29).

En Amérique centrale et en Amérique du sud, il y a aussi des établissements d'hispanophones du Maroc au cours du XIXe siècle. La pénétration européenne au Maroc dans la seconde moitié du XIXe siècle favorise et facilite les courants d'immigration. Des Juifs marocains vont s'installer à Livourne et à Londres, en provenance de Mogador. La guerre Hispano-marocaine et ses conséquences provoquent, à partir de 1860 une vague d'immigration de Juifs originaires de Tanger, d'Arzila, de Larache et de Tétouan qui se fixent à Gibraltar, à Tlemcen, à Mascara, à Oran et à Marseille. Cependant, on constate une véritable expatriation vers l'Amérique, au Brésil, au Vénézuela et en Argentine via Gibraltar, Algésiras ou Cadix.

Au Brésil, après l'indépendance en 1822, un nouvel établissement séfarade commence, venant directement du Maroc vers la région de l'Amazone et se centrant principalement sur la ville de Belem. En 1828, une synagogue y fonctionne déjà. Avec les ans, cette immigration augmente et joue un rôle important dans le développement économique de la région, principalement dans l'exploitation du caoutchouc et dans le commerce. Beaucoup de ces familles s'élèvent socialement par les mariages avec des catholiques brésiliens de la société établie. Mais la communauté se perpétue suivant la religion et les traditions juives, avec une synagogue, un cimetière, une école et même un journal.

---

(28) Franco FRANCISCO DE ASSIS CARVALHO. *Dicionário de Bandeirantes e Sertanistas do Brasil*. Sáo Paulo 1954. p. 188. Filipe de Guillen est un chimiste et un mathématicien qui construisit des instruments de marine à Lisbonne. Il obtint une retraite de l'Ordre du Christ grâce au roi. En 1539, il se trouve au Brésil et est nommé Trésorier de la capitainerie par le gouverneur, Tomé de Souza. C'est un géologue amateur qui prospecta l'or et les pierres précieuses. Il est mentionné en tant que Nouveau Chrétien durant la Délégation de 1591-1593, portant le signe de la croix sur la semelle de ses chaussures. Carvalho Franco dit que toute information a son sujet est perdue après 1563.

(29) Heitor FURTADO DE MENDOÇA. *Primeira Visitaçáo do Santo Oficio ás partes do Brasil. Denunciaçóes da Bahia 1591-93*. Sáo Paulo 1925 : et J.G. SALVADOR. *Cristáos Novos, Jesuítas e Inquisiçáo*. Sáo Paulo, 1969 p. 60.

Dans le Brésil impérial de Pierre II (Rio, 1825 – Paris 1891), les marocains s'installent à Rio, à Bahia, à Para et à Pernambouc. Après une saison prospère de commerce ambulant, la plupart des Juifs tétouanais se rendent à Buenos Aires ou à Caracas. C'est en 1866 qu'Issac Benarroch situe le premier voyage à Buenes Aires de Salomon Levy, héros d'un récit-chronique d'un juif de Tétouan, *El Indiano, el cadí y la luna*[30] .

Dans les années 1870, la présence de Juifs marocains de Tétouan, de Rabat, de Mogador, de Larache et d'Arcilla, est attestée à Buenos Aires et dans les villes de Rosario, Córdoba, Resistencia ou San Juan. Pendant la décennie 1870-1880, des Juifs marocains établissent des liens avec des coreligionnaires séfarades français et anglais déjà installés, appartenant à la congrégation juive fondée en 1862 à Buenos Aires. En 1891, cette communauté de Juifs hispano-phones fonde la première synagogue séfarade d'Amérique du sud, la *Congrégación Israelita Latina* de Buenos Aires. En 1900, est fondé le cimetière de la communauté marocaine, il s'agit du premier cimetière fuif de la ville.

Pour les Juifs marocains comme pour d'autres groupes d'étrangers, la mobilité sociale constitue l'objectif primordial. L'immigrant juif marocain quelles que soient ses motivations, de départ comme de passage, cherche à conserver ce qu'il a apporté de son pays d'origine, à se protéger des influences extérieures, en plaçant des images familières dans son horizon. La langue (*la kaketiya*), les coutumes et les journaux sont aussi des particularités conservées.

Les succès commerciaux des Juifs marocains, leur intégration sociale s'expliquent par leurs connaissances culturelles et linguistiques. Par rapport aux autres juifs achkénazes, perçus comme des "Russes" ou des séfarades de l'Empire ottoman tenus pour des "Turcs", ces Juifs originaires de Tétouan et de Tanger sont reconnus pendant cette époque par la société argentine comme "des Espagnols d'un niveau supérieur".

Au Venezuela, s'établissent à partir de 1870, un grand nombre de Juifs du Maroc issus de Melilla, de Tanger, de Ceuta et de Tétouan. En 1875, le gouverneur de Madrid autorise son représentant diplomatique dans ce pays à reconnaître comme Espagnols tous les résidents marocains. C'est en 1878, qu'est délivré le premier document de naturalisation, à Salomon Benarroch Gabison.

En 1894, à l'occasion de l'office de Roch Hachanah, on fête à Caracas l'arrivée du premier *Sefer Torah* (rouleaux de la Torah), apporté sur

---

[30] Tétouan, 1951.

l'initiative de Jacobo Pariente, et réinstallé dans son oratoire à l'issue de la fête. En 1900, au début de la construction du canal de Panama, l'émigration des Juifs marocains s'intensifie vers le Panama pour aboutir à des établissements au Venezuela et en Colombie. L'historien Jacob Carciente a localisé des oratoires familiaux de Juifs marocains où, dès la fin du XIXe siècle, ils se réunissent pour prier et vivre entre eux autour de ce qu'ils appellent "la synagogue".

Le courant migratoire des séfarades du Maroc est à l'origine d'une communauté juive organisée au Venezuela; le 22 février 1907, grâce à J.Toledano et Jacobo A.Levy y Marcos, se constitue le premier noyau qui fonde la Sociedad Sefardí de Beneficiencia. Sur 230 résidents dans tout le pays, 178 sont membres de cette société.

Vers 1880, dans le Pérou indépendant, un groupe d'immigrants du Maroc espagnol s'établit dans la région amazonienne et exploite le caoutchouc; ils deviennent des commerçants prospères et aident au développement de la région. En 1910, l'ancien instituteur de l'Alliance israélite universelle, Pisa fait un rapport sur sa visite à Iquitos(31) .

En Amérique centrale, au Mexique en 1924, les Juifs du Maroc s'allient aux séfarades de Turquie et des Balkans et fondent une communauté, la Fraternidad, qui brille toujours par ses institutions culturelles, sociales et religieuses.

Après les établissements des années 1920, un nouveau courant d'immigration du Maroc voit le jour à la suite de l'indépendance entre 1955 et 1965. Il s'agit essentiellement d'originaires de Tétouan vers l'Argentine. Leur nombre n'excède pas une centaine de familles. Cependant ces nouveaux venus donnent à la communauté un regain de vie juive, d'ailleurs plus des deux tiers de ceux qui fréquentent les institutions de la communauté sont des immigrés de fraîche date.

Actuellement en Amérique centrale et en Amérique du sud les Juifs du Maroc se sont joints aux autres séfarades, ils présentent une identité semblable à celle de toutes les composantes, éparpillées dans le monde, du vieux rameau séfarade.

---

(31) Voir Annexe. Rapport de M. Pisa. ancien instituteur de l'Alliance israélite universelle. Extrait de la *Enciclopedia Judaica Castellana*, traduit par Sarah LEIBOVICI dans *Mosaïques de notre mémoire, les Judéo-Espagnols du Maroc*. Paris. Centre d'Etudes Don Isaac Abravanel U.I.S.F., 1982. 276 p., pp. 251-253.

## Annexe

## Rapport de M. PISA

"A Iquitos vivent avec une admirable ténacité plus de 200 de nos anciens élèves de l'Alliance Israélite du Maroc. A l'arrivée, on se croirait dans une ville juive. Sur les enseignes des magasins de la grande-rue Próspero, on lit les noms Cohen, Toledano, Benmergui, Delmar, Serfaty, Benasayag, Elaluf, Pinto etc... Exactement comme au Maroc. Il y a plus de 300 Israélites à Iquitos, en comptant les Ashkénazes originaires d'Alsace. Je ne parlerai pourtant que des Marocains. Une centaine d'entre eux sont de Tanger, une cinquantaine de Tétouan et les autres de la côte, de Rabat et de Casablanca. A Tanger, on parle d'Iquitos comme d'une ville fabuleuse où l'or coule dans les rues. L'exemple des Tangérois qui ont fait fortune à Iquitos fait rêver les jeunes gens. On sait cependant que le chemin est long et le climat pénible. Les plus courageux, qui comptent sur des connaissances et des parents, embarquent à Lisbonne. Dès l'arrivée, ils cherchent à se placer chez un coreligionnaire. Les premières années sont terribles pour l'immigrant : il doit s'adapter au climat, aux coutumes et au commerce. Mais le courage et l'ambition leur donne des forces. Quand le chef doit abandonner l'endroit pour raisons de santé, l'employé se transforme en chef.

Ils font du commerce avec tout ce que l'on peut imaginer. Ils installent de grands bazars avec les produits les plus variés : tissus anglais, nouveautés françaises, quincaillerie allemande, mécanique nord-américaine. Ils voyagent sur le fleuve en canoës et en barcasses à vapeur et échangent leurs marchandises contre du caoutchouc. C'est une vie dure. Souvent ils doivent vivre des mois entiers sur leurs canoës, se nourrissant uniquement de riz et de bananes, luttant contre les naïmans et attendent que l'Indien vienne leur acheter leurs marchandises. Nombreux sont les commerçants qui étudient durant des mois la navigation sur les fleuves de l'Amazonie et obtiennent des brevets de pilote. Ils sont donc navigateurs, commerçants, importateurs et exportateurs, tout à la fois. Celui qui n'a pas de chance ouvre un commerce à quelque dix milles d'Iquitos, près des sources de l'Amazone, grâce au crédit accordé par un coreligionnaire, et se fait une vie supportable. On m'a assuré qu'à Remate de Males, Nazaret, Caballo Cocha, Yurimaguas, Nanta, Contamana, Chachapoyas et Rioja vivent un grand nombre de coreligionnaire. Tous les deux ou trois ans ils partent en Europe faire leurs achats et reviennent. Nos coreligionnaire sont quasiment les uniques importateurs à Iquitos. Les Péruviens et les Chinois, très nombreux

ici, font leurs achats dans leurs établissements. Avec quelques très rares maisons européennes, ils sont aussi les uniques exportateurs de caoutchouc. Ils servent d'intermédiaires entre l'Europe et le Pérou et sont un facteur de progrès et de civilisation, qu'apprécient tous ceux qui savent que le territoire s'est développé grâce à leurs efforts.

Ils mènent une vie de travail et de renoncement qui ne connaît aucun repos. De toutes nos fêtes religieuses, ils ne célèbrent que Yom Kippour. Ce jour-là, les ports sont remplis d'embarcations et le fleuve est déserté. La plupart d'entre eux vivent avec des femmes indigènes dont ils ont de magnifiques enfants, qu'ils éduquent dans la religion juive. Le lien qui les unit est la société de bienfaisance qu'ils ont créée pour secourir les nouveaux arrivés en cas de maladie, et aussi le souvenir de la lointaine partie et de leurs morts. Iquitos a un grand cimetière juif où on compte déjà trente tombes, toutes d'hommes jeunes que la fièvre a tuées. Ces morts, pourrait-on dire sans exagération, sont des martyrs de la civilisation.

Nos coreligionnaire sont très aimés des Indiens, mais les Péruviens les regardent, naturellement, avec envie. "Je préfère le Juif à l'Européen et au Chinois", dit l'Indien.

Quand nos coreligionnaire sont arrivés à amasser une petite fortune, ils retournent au pays de leur naissance. Très peu d'entre eux se sont définitivement établis au Pérou. Ils se marient au Maroc où ils fondent une famille, mais sans oublier celle qu'ils ont laissée à Iquitos, et vivent en petits commerçants ou en rentiers. Quelques-uns s'établissent dans les grandes villes d'Espagne, de France ou d'Angleterre. A Lisbonne il y a une communauté considérable d'anciens immigrants du Pérou et du Brésil".

# El Romance : desde Al-Andalus a Hispanoamérica

**Gregorio MANZUR**
Journaliste-France Culture – Paris

Movidos por los reflejos de un mundo de riquezas inconmensurables, los hidalgos empobrecidos, los militares sin actividad, todo tipo y calaña de aventureros, a los que se sumaban marinos en busca de horizonte y gente del pueblo maravillada por lo que se contaba de las nuevas tierras, todos se dieron cita en Sevilla, allí donde se centralizaba lo concerniente a la colonización del Nuevo Mundo.

A los españoles que partían, vinieron a sumarse los moros y moriscos de Al-Andalus, que vivían en las tierras recientemente reconquistadas. En realidad no les quedaba otra alternativa : o se marchaban a América, convertidos al cristianismo, o regresaban al Africa del Norte, de donde habían venido. Gran parte optó por lo primero.

Ben Al-Labbana, poeta de Denia, nos recuerda la partida de los musulmanes, en su poema titulado : "Mutamid y su familia embarcan para el destierro" :

Todo lo olvidaré menos aquella mardrugada junto
al Guadalquivir, cuando estaban en las naves como
muertos en sus fosas.
Las gentes se agolpaban en las dos orillas, mirando
cómo flotaban aquellas perlas sobre las espumas
del río
Caían los velos porque vírgenes no se cuidaban
de cubrirse, y se desgarraban los rostros como otras
veces los mantos.
Llegó el momento, y ! qué tumulto de adioses, qué
clamor el que a porfía lanzaban las doncellas

y los galanes !
Partieron los navíos, acompañados de sollozos,
como una perezosa caravana que el camellero arrea
con su canción
¡Ay, cuántas lágrimas caían al agua! ¡Ay, cuántos
corazones rotos se llevaban aquellas galeras
insensibles!

Aquellos árabes que no regresaron a la tierra de sus antepasados, así como aquellos judíos que decidieron convertirse, se unieron a los españoles de estirpe cristiana – ya de origen modesto, ya empobrecidos – completando así las primeras filas de "conquistadores": partida a América que era la última e inesperada tabla de salvación.

Se estima que desde 1492 hasta 1508, un 60 por ciento de los que embarcaron hacia América, eran andaluces. Y desde 1508 hasta 1518, las dos terceras partes de las mujeres que emigraron, eran de Sevilla.

Lejos se hallan estas partidas, llenas de sueños de grandeza y de temeridad, de la evocación del Guadalquivir y sus barcas, que hizo el qadi de Jerez Ben Lubbal, allá por los años 1250:

> Mira ¡ por vida mía ! Los barcos que se lanzan a la
> carrera, como corceles que vienen uno tras de otro.
> El cuello del río estaba antes desnudo; mas ahora, en la
> tiniebla de la noche, está lleno de alhajas.
> Las luces de las candelas brillan como luceros, y
> sus reflejos parecen lanzas hundidas en el río.
> Los barquitos huyen, con los pies de sus remos,
> de los bajeles que avanzan, con el ala de sus velas,
> como escapa la liebre temerosa del halcón.

Lejos también de aquella visión de Ben Sahl, judío de Sevilla, escrita por aquel entonces:

> Los olmos que descuellan sobre los jardines son
> como lanzas llenas de banderolas de seda.
> No es de extrañar que estas tropas se alzaran contra
> el río, cuando le vieron vestido con la cota de mallas
> que le forjan los vientos al arrugar sus aguas.
> El río rechazó a las tropas una y otra vez con sus
> ondas; pero se inclinaron sobre él y hubo de someterse,
> lamentándose con su murmullo.

Los peninsulares que partieron hacia las nuevas tierras debieron afrontar un mundo extraño, muchas veces hostil. Y entonces se vieron impulsados a recurrir a todo aquello que reforzara sus personalidades; y reverdecieron las pautas ancestrales, entre las que se hallaba, como es de esperar, el Romance, elemento capital de la expresión popular.

¿ Qué son los Romances ? Bien, no son sino poemas épicos o líricos que pueblan las canciones de gesta, las leyendas medievales, o que narran los avatares de la Reconquista española. También son los que dan cuenta de las guerras o de la pacífica coexistencia entre moros, judíos y cristianos durante la Baja Edad Media.

Los Romances de carácter épico suelen llevar el nombre de la acción militar que evocan; los llamados **moriscos** o **fronterizos**, son aquellos que narran temas de la Reconquista; a éstos se suman aquellos que narran lances y aventuras de amor, y que son llamados **romances novelescos**, que es donde late el espíritu romántico y cortés de los caballeros. Por último están los **romances breves**, que hallan inspiración en algún episodio aislado, donde cobra alas la gracia o la melancolía de la canción lírica.

He aquí un ejemplo, de autor anónimo, que nos muestra lo que sentía un Moro por su Al-Andalus:

- Abenámar, Abenámar,
moro de la morería,
el día que tú naciste
grandes señales había;
estaba la mar en calma,
la luna estaba crecida:
moro que en tal signo nace
no debe decir mentira.

..............................

¿Qué castillos son aquellos?
¡Altos son y relucían!
- El Alhambra era, señor,
y la otra la mezquita;
los otros los Alixares,
labrados a maravilla.
El moro que los labraba
cien doblas ganaba al día
y el día que no los labra
otras tantas se perdía.
El otro es Generalife,

huerta que par no tenía;
el otro Torres Bermejas,
Castillo de gran valía.
Allí habló el rey don Juan,
bien oiréis lo que decía:
- Si tú quisieses, Granada,
contigo me casaría;
daréte en arras y dote
a Córdoba y a Sevilla.
- Casada soy, rey don Juan,
casada soy, que no viuda;
el moro que a mí me tiene
muy grande bien me quería.

Los que vehicularon este Romancero - y que a veces los escribieron - fueron los trovadores y los juglares. Los primeros eran artistas que frecuentaban las clases encumbradas; mientras que los juglares alternaban con las clases populares.

Lope de Vega insertó en sus obras algunos fragmentos de romances anónimos. Y Cervantes introdujo romances que eran de gran popularidad en Andalucía por los años 1600. Fueron principalmente sus "Novelas Ejemplares", las que recibieron este aporte.

Según el cronista López de Gomara, Hernán Cortés, ya en tierra americana, solía empuñar la pluma y "cuando quería no trovaba mal". Y cuando un trovador anónimo evoca al conquistador de México, suenan las rimas y el carácter de los cantares de gesta, en voga durante la lucha contra los Moros :

En Tacuba está Cortés
con su escuadrón esforzado
triste estaba y muy penoso
triste y con grande cuidado
la una mano en la mejilla
y la otra del costado

Digamos que, en un principio, estos temas populares fueron tomados por los músicos cultos para sus conjuntos polifónicos, pero que luego, a comienzos del siglo XVI, al producirse el descubrimiento de América y el comienzo de la Conquista, se produjo una separación entre música culta y popular. La primera conservó su carácter y su medio social, mientras que la segunda se volcó con mayor intensidad hacia el Romance.

La melodía que lo acompañaba, ya fuese para el solo vocal o producida por la vihuela, se repetía incesantemente, a lo largo de todo el poema; al tiempo que las estrofas literarias se amalgamaban a las frases musicales.

Como el Romance era por lo general extenso, la reiteración de la melodía se hacía pesada. Entonces, para eludir este inconveniente, surgió la variación musical. Tanto el canto como la melodía instrumental que los acompañaba, fueron enriqueciéndose de nuevos ornamentos. Así la variedad fue salvada, dando nacimiento a una forma musical que aseguró al romance la adhesión popular y su perpetuación.

En este proceso habrían de contribuir, principalmente, los vihuelistas, ya que.era éste el instrumento más popular en la España del siglo XVI.

De esta época, recordemos uno de los romances clásicos, que evoca la reconquista de una de las más bellas ciudades de Al-Andalus :

Paseábase el rey moro
por las calles de Granada;
Cartas le fueron venidas
como Alhama era ganada.
¡Ay, de mi Alhama!

El Romance que llevaron consigo los Españoles a América, provenía del arte musical árabe, ya fuese escrito, cantado o recitado. Siendo éste de dos géneros : el llamado **sabio**, y el **popular**. En El-Andalus nació un género de poesía cantada, llamada **canción con estribillo**, que se cantaba en romance vulgar, lengua hablada indistintamente en Andalucía, por árabes, judíos y cristianos. Esto hizo que la canción con estribillo se adaptase a los imperativos musicales del género, que exigía que se emplearan diferentes rimas, combinadas de diferentes maneras.

De más está decir que este género poético-musical se difundió rápidamente. Tanto las clases eruditas como las populares lo adoptaron como medio de expresión y de creación. Muy particularmente floreció un tipo de canción llamado **zéjel**, el que, dada su división en frases regulares, permitía la repetición o reiteración de algunas de ellas. Se piensa que este género dio origen a ciertos cantos populares españoles, entre los que cabría citar la popular **jota**. Cito como ejemplo de zéjel :

Tres morillas me enamoran
en Jaén,
Axa, Fátima y Marién.
Tres morillas tan garridas

iban a coger olivas
y hallábanlas cogidas en Jaén.
Axa, Fátima y Marién.

El Arcipreste de Hita, poeta cristiano, utilizó la forma del zéjel, para la composición de versos que habrían de ser cantados por los estudiantes y la gente del pueblo:

Mucho haz el dinero, y mucho es de amar,
al torpe hace bueno y hombre de prestar.
hace correr al cojo y al mudo hablar,
el que no tiene manos, dineros quiere tomar.

Fueron los juglares los que sirvieron de intermediarios entre los poetas y el pueblo. Ellos cantaban sus propias canciones, aquellas que habían aprendido a partir del repertorio de los trovadores o bien las que escuchaban en su peregrinar por los diferentes pueblos. Estos juglares cantaban en las plazas públicas y estaban en contacto directo con la masa popular. Eran, además de artistas, los que llevaban las últimas noticias de una comarca a otra, a modo de periódicos vivientes, salpicando las novedades con cuentos, sátiras, leyendas, bromas y anécdotas de todo tipo y sabor. A ellos se debía el contacto, al nivel popular, entre ciudades distantes, como Toledo y Bagdad, como Londres y Sevilla. Y, desde luego, a su momento, fueron estos cantantes errantes que vivían por sí mismos, que se hallaban al servicio de algún trovador adinerado, o bien al servicio de la corte, los que habrían de tender el puente musical y poético entre España y América.

Agreguemos que el Romance de los trovadores, más refinado que el de los juglares, fue escrito, en general, en las Cortes. La reina Isabel la Católica, por ejemplo, que era una aficionada de este género, mantenía en sus palacios a varios trovadores, atesorando composiciones de un centenar de poetas, anteriores al año 1450.

Y bien, este Romance, juglaresco o trovadoresco, fue el que se dispersó por las tierras conquistadas del Nuevo Mundo, llegando a constituirse en un vehículo de comunicación oral para todo sentimiento personal, social o político. Fue tal su uso y abuso que Felipe II en la Real Cédula del 13 de setiembre de 1543 prohibió terminantemente en América el uso de libros "de romances y materias profanas y fabulosas, así como los libros de Amadís y otros de esta calidad de mentirosas historiás". Medida que fue reiterada más tarde por los sínodos del siglo XVI en América.

En este mismo sentido iba un texto del Santo Oficio de Lima : "En estos libros de Romances que han de andar en manos de gente ruda y

mujeres convendría no venir cosa que no fuera muy clara, porque a las que no son, cada uno le da el entendimiento conforme al que él tiene y esta gente da tanto crédito a lo que ve en estos libros que no le parece hay más ley de Dios que lo que en ellos se dice".

A pesar de estas y otras prohibiciones, hojas sueltas con Romances escritos en ellas eran enviadas de ciudad en ciudad por medio de los precarios correos de la época. En los registros de las naves que partían de Cádiz rumbo a América en 1600, la anotación de que en una nave se despachaban junto con algunos libros, seis resmas de coplas; y en otra, la cantidad de 22 manos de estos mismos versos.

La forma poética era la manera más directa que poseían las gentes en América, producto de un aluvión inmigratorio heterogéneo, para expresar sus sentimientos, sus quejas, sus reivindicaciones. Y continuaron escribiéndose y publicándose, a pesar de las prohibiciones de las autoridades administrativas, eclesiásticas y civiles, que querían de este modo preservar la moralidad de las costumbres.

En Buenos Aires, ciudad que creció lo suficiente como para acceder al rango de Virreinato del Río de la Plata, buena parte de la población se regalaba con los ejercicios poéticos del Romance:

Quien quiera saber de vidas ajenas
que vaya a las toscas con las lavanderas
que allí se murmura de la enamorada,
de la que es soltera, de la que es casada,
que si tiene mantas y tiene colchón
cuja labrada con su pabellón.

En lo que respecta al campo argentino, entre los pueblos que se hallaban separados entre sí por enormes distancias, surgieron los **Payadores**, poetas andantes, herederos directos de los trovadores y juglares españoles.

Digamos que el Payador es un paisano que **paya**; un poeta improvisador campestre que tiene por escena las pulperías y ranchos; trovador que canta acompañándose de la guitarra, improvisando en competencia o en contrapunto. Gracias a la **payada**, los contrincantes se plantean las cuestiones más diversas, a manera de problema que deben resolver ellos mismos, en ese mismo instante y con repentina inspiración. El más grande de los payadores criollos y legendarios fue Santos Vega. Este gaucho cantor, que se dice ejerció su arte a mediados del siglo pasado, fue desafiado nada menos que por Lucifer. Y como es lógico, a pesar de la "ciencia" de Santos Vega, de su infinita imaginación, su contrincante lo

venció. Para los gauchos de la pampa - aún hoy, es bueno señalar - sólo un ser sobrenatural y maligno pudo haberlo arrostrado con su guitarra.

Leopoldo Lugones dice, refiriéndose a estos payadores: "La poesía de sus cantos era breve: tal cual copla suelta en ritmo de seguidilla o de romance":

Por qué has llorado,
Quién te ha pegado
Tal vez conmigo ·
Te habrán celado
¡A un amor tan fino le he pagado mal!

"La poesía gaucha, como la de los griegos -prosigue Lugones- no fue, pues, imaginativamente creadora. Su objeto consistió en expresar las afecciones del alma con sentida sencillez, limitada casi siempre a las confidencias del amor y a las inclemencias del destino. Sus sentencias cristalizadas en adagios, que conforme a la tendencia española eran pares octosílabos, de fácil incorporación a la estrofa popular, formulaban eternamente el pesimismo del antecesor musulmán".

En el pago 'el Ojo de Agua
Dicen que me han de matar,
Con una cuchilla mota
Que no corta por hincar.

Las coplas gauchescas nunca estuvieron separadas de la danza y de la música. El gaucho no conoció sino dos modos de cantar: el acompañamiento de danza y la payada.

Veamos un ejemplo de poesía propia para la danza:

Vida mía de mis ojos,
- La luna y el sol -
Piedra imán de mis sentidos,
- Alégrate corazón -
No puedo pasar sin verte,
- La luna y el sol -
Vuelvo a tus plantas rendido.
- Alégrate corazón

Recordemos que Góngora, uno de los precursores más ilustres de esta poesía popular americana, en uno de sus "Romances Amorosos" ofrece estribillos como este:

Por el alma de tu madre,
Que murió siendo inmortal,
De envidia de mi señora,
Que no me persigas más.
Déjame en paz amor tirano
Déjame en paz.

Notemos entonces la filiación de los trovadores gauchos :

Vida mía de mis ojos,
Piedra imán de mis sentidos,
No puedo pasar sin verte,
Vuelvo a tus plantas rendido.

Una célebre payada se halla en el largo poema de José Hernández : "El Gaucho Martín Fierro". Martín Fierro es desafiado a payar por un Moreno. Un breve romance sirve de introducción al encuentro músico-poético :

... Se sentó con toda calma,
Echó mano al estrumento,
y ya le pegó un rajido
– Era fantástico el negro –
Y para no dejar dudas
Medio se compuso el pecho.
Todo el mundo conoció
La intención de aquel moreno :
Era claro el desafío
Dirigido a Martín Fierro.

Luego de respectivos exordios, ambos payadores despliegan sus artes. He aquí algunas estrofas :

– El Moreno :

Quiero saber y lo inoro,
pues en mis libros no está,
y su respuesta vendrá
a servirme de gobierno –
para qué fin el Eterno
ha criao la cantidá.

A lo que Martín Fierro responde :

Uno es el Sol - uno el mundo,
sola y única es la Luna -

ansí han de saber que Dios
no crió cantidá ninguna -
el Ser de todos los seres
sólo formó la unidá -
lo demás lo ha criado el hombre
después que aprendió a contar.

En nuestros días, un gran poeta, intérprete y payador, perpetúa la herencia arábigo-hispánica. Me refiero a Atahualpa Yupanqui.

En su "Milonga del Solitario", "Don Ata" nos dice:

Me gusta de vez en cuando
perderme en un bordoneo,
porque bordoneando veo
que ni yo mismo me mando.
Las cuerdas van ordenando
los rumbos del pensamiento.
Y en el trotecito lento
de una milonga campera,
va saliendo campo afuera
lo mejor del sentimiento.

En su canción "Guitarra, dímelo tú", el poeta dialoga con su instrumento:

Si yo le pregunto al mundo
el mundo me ha de engañar.
Cada cual cree que no cambia
y que cambian los demás.
Y paso las madrugadas
buscando el rayo de luz.
Por qué la noche es tan larga...
Guitarra dímelo tú.

Se vuelve cruda mentira
lo que fue tierna verdad,
y hasta la tierra fecunda
se convierte en arenal.

Y paso las madrugadas
buscando el rayo de luz.
Por qué la noche es tan larga...
Guitarra dímelo tú.

Los hombres son dioses muertos
de un templo ya derrumbao.
Ni sus sueños se salvaron
Sólo una sombra queda.

Y paso las madrugadas
buscando el rayo de luz.
Por qué la noche es tan larga...
Guitarra dímelo tú.

Y antes de cobijarnos en el silencio de la noche pampeana, regresemos por un instante a Al-Andalus, de la mano de Ben Sara, poeta de Santarén:

Me acordé de Sulayma cuando
el ardor de la lid era como el ardor
de mi cuerpo cuando de ella me separé.
Creí ver entre las lanzas
la esbeltez de su talle y,
cuando se inclinaron hacia mí,
las abracé.

# Le crépuscule de l'Andalousie : sujet d'une pièce du théâtre brésilien

**Joâo BAPTISTA M. VERGENS**
Université Fédérale – Rio de Janeiro

Parmi les multiples nuances qui caractérisent la société brésilienne, le versant arabe islamique est présent au moins à deux moments historiques.

1. La présence des noirs africains islamisés, qui ont marqué si fort les révoltes d'esclaves à Bahia, surtout au début du XIXème siècle. Ce sujet a déjà été traité par nous dans un ouvrage publié en 1982[1].

2. L'immigration au Brésil, après 1850, d'Arabes originaires du Moyen-Orient, notamment du Liban et de la Syrie. Aujourd'hui on estime à dix millions les Arabes et leurs descendants au Brésil, c'est-à-dire environ 7% de la population totale du pays.

On ne peut pas oublier, non plus, les traits de culture arabe chez le colonisateur portugais, arrivé au Brésil en 1500, et qui intègrent la culture nationale.

Lorsque j'ai reçu l'honorable invitation des organisateurs de cette Rencontre pour prononcer la présente conférence comprise dans le sujet "La Civilisation d'al-Andalus dans le temps et dans l'espace", je confesse qu'au premier moment, j'ai pensé à une dissertation sur la production poétique de ces immigrés arabes qui ont fondé à São Paulo, la Ligue Andalouse.

---

[1] VARGENES, João Baptista M. & LOPES, Nei : *Islamismo e Negritude*. Rio de Janeiro, Faculdade de Letras da Universidade Federal de Rio de Janeiro. 1982.

Plusieurs de ces Arabes ne sont pas partis au Brésil pour des problèmes économiques; les côtes de la Syrie, du Liban et de la Palestine constituent, comme l'on sait, une des régions les plus fertiles de la Méditerranée. Ils ont émigré pour répandre la cause arabe dans le Nouveau Monde, et comptaient rentrer un jour chez eux.

Ils cherchaient, bien sûr, une vie meilleure, mais plusieurs de ces pionniers appartenaient à l'élite culturelle et politique du monde arabe. On peut donc affirmer que les premiers immigrés arabes venus au Brésil dans la deuxième partie du XIXème siècle étaient différents, à plusieurs points de vue, des autres immigrés européens venus au Brésil à la même époque. D'après l'écrivain algérien Slimane Zéghidour[2] , de 1890 à 1940, au Brésil ont paru 394 journaux, revues et périodiques. Ce nombre est supérieur à toutes les publications régulières des pays arabes à cette époque et constitue une preuve irréfutable de l'activité intellectuelle intense des Arabes au Brésil. Malheureusement, cette brillante production avait ses jours comptés; une loi, pendant la deuxième guerre mondiale, interdit toute publication en langue étrangère sur le territoire national.

L'intellectuel algérien cité, affirme :

"Au Brésil, entre la langue portugaise qui s'est mariée autrefois avec l'arabe, ils se redécouvrirent. Vivant dans une nation formée de différents peuples, cela ne pouvait que renforcer leur sentiment d'arabisme, en surmontant le tribalisme et les positions relatives à la foi religieuse(...). On comprend le contenu dynamique et créateur de cette prise de conscience entre les Arabes au Brésil, qu'ils allaient, à partir d'alors, appeler "al-Andaluss al-Jadid", "La nouvelle Andalousie".

Quelques travaux ont été déjà réalisés sur la Littérature arabe au Brésil et cette littérature est aujourd'hui étudiée dans le monde arabe et dans les centres d'études arabes dans le monde entier. Bien que sûr d'oublier des références importantes, j'aimerais citer les contributions excellentes du Docteur Alphonse Nagib Sabbagh qui a étudié la production poétique au Brésil dans sa thèse de doctorat[3] et aussi les contributions de l'ancien Ambassadeur du Maroc au Brésil, le Docteur Larbi Messari, auteur de l'excellent livre "Islamiat udabaa al-mahjar", "Les références islamiques des auteurs de l'émigration"[4].

---

(2) ZEGHIDOUR. Slimane : *A poesia árabe moderna e o Brasil*. São Paulo, Brasiliene, 1982.
(3) SABBAGH. Alphonse Nagib: *O Meio-Ambiente na literatura árabe no Brasil*. Rio de Janeiro. Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro. 1981.
(4) MESSARI. Muhammed Larbi : *Islamiat adabaa al-mahjar*. Rabat. Editions Ar-risalat. 1990.

La quantité et la qualité des ouvrages sur la Littérature arabe publiés au Brésil m'ont détourné de mon premier dessein et j'ai décidé d'apporter à ce Congrès un sujet nouveau, à ce que je crois. Il s'agit d'une pièce du théâtre brésilien, écrite par Antônio Gonçalves Dias, *Boabdil* (1850)[5].

Gonçalves Dias est Considéré par la critique comme le premier écrivain authentique du Romantisme brésilien. Fils d'un commerçant portugais et d'une métisse, il est né en 1823. IL a étudié le Droit à Coimbra, au Portugal, où il a été en contact avec le Romantisme portugais. Rentrant au Brésil, il a parcouru tout le pays en missions officielles. A la fin d'avril 1864, il se trouvait à Paris pour se faire soigner. Pendant le voyage de retour à sa patrie, il s'est trouvé mal, il ne mangeait pas et il ne buvait que de l'eau sucrée. Le 2 novembre, on a aperçu des terres brésiliennes et le poète a été porté sur le pont du bateau pour contempler son pays natal. Le lendemain, le 3 novembre 1864, le bateau s'est heuté contre un récif et il s'est rompu en deux. Tous les passagers furent sauvés, sauf Gonçalves Dias, qui périt.

Paul Valéry affirme que pour vouloir définir le Romantisme il est nécessaire d'abondonner tout esprit de rigueur. Malgré cela, nous allons essayer d'esquisser quelques lignes qui caractérisent ce style au Brésil.

Pendant presque tout le XIXème siècle, le Brésil se maintient économiquement, appuyé sur des bases agraires : la propriété rurale de grande étendue et l'esclavagisme. Les fils de riches familles compagnardes allaient faire des études dans les grandes villes, surtout de Droit. Les fils des commerçants luso-brésiliens et ceux des hauts fonctionnaires libéraux cherchaient à s'instruire dans les métropoles nationales ou européennes.

Cette attitude imprime des modèles culturels européens dans une partie de la société brésilenne. Comme les maîtres d'outre-mer, les meilleurs écrivains romantiques brésiliens cherchaient dans le Moyen Age l'inspiration pour leurs œuvres.

L'histoire du Brésil n'ayant pas de racines dans le Moyen Age du point de vue documentaire, certains auteurs romantiques se sont inspirés de sujets indigènes. La nation apparaît comme une idée-force vivifiante. L'indianisme dans la littérature brésilienne incline vers une attitude conservatrice. L'Amérique, déjà libérée du colonisateur, respire et pense encore comme une invention de l'Europe. Malgré cela, des œuvres et des

---

(5) DIAS. Gonçalves:

(6) COUTINHO. Afrânio : "A literatura no Brasil". Rio de Janeiro-Niterói. José Olímpio Editora - Universidade Federal Fluminense. 3° edição. vol. III 1986.

auteurs d'importance doivent être signalés. Parmi eux, Gonçalves Dias. D'après le critique littéraire renommé Afrânio Coutinho[6], l'œuvre de Gonçalves Dias peut être divisée en : indianiste, lyrique, dramatique et épique. Le nombre de ses ouvrages est aussi important que celui de ses maîtresses.

Gonçalves Dias a travaillé comme professeur au Collège impérial Pedro II et il a colloboré aussi à plusieurs publications. Il a été décoré par l'empereur du titre de "Chevalier de l'Ordre de la Rose". Il n'a pas été content de cette décoration : au contraire, il en a été offensé, puisque le même titre a été accordé à des dizaines d'autres personnes dont la liste a occupé une page entière de journal.

Outre son œuvre poétique, Gonçalves Dias a publié des livres en prose et il a écrit pour le théâtre.

A cause du départ de la famille royale portugaise au Brésil en 1808, il y a eu un grand essor économique et culturel; Rio de Janeiro est devenu la nouvelle Lisbonne. Des troupes européennes de théâtre venaient souvent dans la ville qui comptait des dizaines de maisons de spectacle, quelques unes avec plus de mille places. Le théâtre jouait un grand rôle dans la vie sociale et culturelle de la Cour.

La production théâtrale de Gonçalves Dias se constitue de quatre pièces. L'auteur, en bon romantique, choisit le drame et il ne chercha pas son inspiration dans l'Antiquité classique, mais il préféra d'autres sources puisées dans le passé. La couleur et le pittoresque deviennent des valeurs esthétiques.

*Boabdil* est un drame en cinq actes. Gonçalves Dias obéit aux principes artistotéliciens pour la tragédie :

1 - Cinq actes qui ont lieu dans un même endroit;

2 - L'action dure 24 heures;

3 - Nécessité d'un dénouement.

L'espace scénique de *Boabdil* est l'Alhambra. L'action se déroule au dernier jour de la Grenade arabe. A la dernière scène, le dernier roi maure d'Espagne tue sa femme Zorayma et son adversaire Ibrahim.

Le conflit principal de la pièce tourne autour de l'amour non réalisé, lorsque le père de Zorayma oblige cette dernière à renoncer à l'amour d'Ibrahim pour la marier à Boabdil, le dernier roi maure de Grenade. L'amour de Zorayma reste inébranlable. Ibrahim cherche la mort en luttant

contre les Chrétiens, mais il n'atteint pas son but; il revient vivant à Grenade. Il a l'intention de tuer Zorayma car il croit qu'elle l'a oublié et pense se suicider, ensuite.

Au premier acte sont exposés les dangers qui menacent le royaume avec l'approche des Chrétiens. Aycha, la mère de Boabdil, se souvient de terribles prophéties lors de la naissance de son fils qui annonçaient le désastre fatal.

Néanmoins, dans l'ambiance d'instabilité régnante, le Roi donne une grande fête où il s'adonne exclusivement aux plaisirs, ne se souciant pas du sort de son peuple. Ibrahim revient, en proie à l'envie de vengeance, sous le nom d'Aben-Hamet. Il s'approche du roi et gagne sa confiance totale. Il confesse au monarque son amour impossible, sans toutefois révéler le nom de sa bien-aimée et il se montre prêt à partir très loin. Le roi essaie de le détourner du projet et lui offre aide et protection.

Dans la première scène du deuxième acte, Zorayma, entrant dans la chambre du harem de l'Alhambra, expose son amour éternel dans un monologue:

- Ibrahim vit ! Il vit ! Et moi, je ne peux pas lui appartenir! Il vit et il vient exiger de moi l'explication du terrible attentat! (...) J'ai une envie folle de voler vers lui, de me jeter dans ses bras et d'étouffer le regret que j'ai eu de lui pendant son absence; de lui dire combien je l'ai aimé, combien je l'aime encore (...).

Dans la deuxième scène, il y a un dialogue profond entre Zorayma et Ibrahim, où des souvenirs viennent à la surface. La conversation est interrompue quand on entend des pas. Avant de quitter la chambre, Ibrahim presse Zorayma de lui accorder un nouveau rendez-vous. Zorayma accepte. Aycha écoute la conversation et elle en parle à sa belle-fille, qui nie.

Aycha, pour essayer de sauver le royaume, fait part à son fils de l'infidélité de sa femme et lui révèle le lieu et l'heure du rendez-vous. Boabadil appelle le loyal ami Aben-Hamet (Ibrahim) et lui demande d'être présent pour témoigner de la trahison.

Au troisième acte, Aycha demande au chef des Gomeles, Mulay Hassan, d'être présent à ce rendez-vous! Aben-Hamet arrive au jardin et il demande pardon à Zorayma d'avoir été la cause de tant de maux. Il dit qu'il partira pour toujours. La femme avoue son amour ardent. Ibrahim (Aben-Hamet) la prend dans ses bras et ils échangent des serments d'amour. Mulay Hassan arrive et Aben-Hamet s'enfuit. Puis il revient et arrête Mulay, exécutant ainsi les ordres que le roi lui avait donnés.

Au quatrième acte, Aben-Hamet rend compte de sa mission au roi. Il montre l'innocence de Zorayma. Le roi s'en veut d'avoir eu des soupçons infondés. Aycha révèle à son fils qu'elle a envoyé Mulay Hassan pour espionner le rendez-vous. Le roi convoque Mulay Hassan qui affirme avoir assisté au rendez-vous des deux amoureux:

- Folle d'amour, la raison et la pudeur perdues, elle se jetait dans ses bras; ils se serraient, ils s'embrassaient et ils murmuraient dans l'oreille l'un de l'autre des mots incompréhensibles (...).

Comme preuve de l'infidélité de Zorayma, Mulay donne à Boabdil un voile trouvé et il dit qu'il ne peut pas reconnaître l'homme, mais que, d'après les vêtements de celui-ci, il s'agit d'un Abencerrage. Le roi ordonne que tous les Abencerrages se présentent, désarmés, dans la cour des Lions. En même temps, il convoque les ennemis les plus inflexibles de cette tribu, les Gomeles fortement armés.

Au cinquième et dernier acte, Aycha avertit le roi de ce que les Espagnols sont à la porte de la ville et elle lui demande de ne pas provoquer le massacre. Son fils ne l'écoute pas. Les Abencerrages entrent un à un dans la cour et ils sont massacrés. Aben-Hamlet arrive et il prend connaissance de la tragédie. Il avoue être un Abencerrage, il demande au roi l'opportunité de lutter contre les Chrétiens, et il offre son corps vif ou mort, après le combat. Zorayma dit, en se jetant au milieu de la scène :

– Fuyez, Ibrahim, fuyez !

Boabdil reconnaît son adversaire, sans faire attention aux prières de sa mère qui voit en Ibrahim la seule possibilité de la permanence du Croissant à Grenade.

Le roi condamne son adversaire à la mort, ne se souciant pas de l'avance imminente des adeptes de la Croix.

La dernière scène est d'une forte puissance dramatique et les phrases courtes sont très expressives :

Boabdil : – Arrêtez-le !

Aycha : – Qui ?

Boabdil (fort) – Arrêtez-le !

Aben-Hamlet : – Mon roi, laissez-moi d'abord courir à la poursuite de vos ennemis, je vous le prie à genoux; vainqueur ou vaincu, ma vie ou mon cadavre seront à vous pour rassasier votre vengeance.

Aycha : – Vous ne savez pas que celui-là est Ibrahim, mon roi ? Etes-vous devenu fou ?

Boabdil : – Diable ! Tuez-le ! Tuez-le !

Zorayma : – Nous mourrons tous les deux, nous mourrons ensemble, nous exhalerons ensemble le dernier soupir.

Aben-Hamlet : – Viens, la mort seule pourra t'enlever d'ici où tu aurais dû avoir toujours vécu !

Boabdil : – Séparez-les !

Aycha : – (avec mépris) Insensés !

Zorayma : – Qui, parmi vous osera toucher à ma personne ?

Boabdil : – Séparez-les ! (il arrache Zorayma aux bras d'Aben-Hamet)

Aben-Hamet : – (dominé par les soldats) Tu seras bien à plaindre, roi, si tu oses lever la main contre Zorayma tant que je suis vivant! Tu seras bien à plaindre si tu oses insulter une femme qui ne se défend pas, qui n'a pas de force pour s'opposer à ton attaque.

Boabdil : – Tuez-le ! Tuez-le ! (dehors, le bruit augmente)

Aben-Hamet : – Tu es à plaindre parce que, en cassant ces faibles chaînes formées par tes soldats - cette barrière méprisable qu tu opposes à ma fureur !...

Zorayma : – Ibrahim !

Boabdil : – Tais-toi ! (il l'étouffe)

Zorayma : – Je t'aime !

Boabdil : – Tais-toi ! (il poignarde Aben-Hamet)

Aben-Hamet : – Ah ! (il tombe) Pardonnez-moi, roi; toi, Zorayma, pardonne-moi !

Boabdil : – Je te hais !

Zorayma : – (en tombant par terre) Je te pardonne ! (le rideau tombe)

Le sujet de la pièce met en évidence l'amour courtois. Pour conclure, j'aimerais citer les paroles du regretté médiéviste Celso Ferreira da Cunha qui, dans une conférence prononcée le 14 Septembre 1987, affirma :

"(...) Les médiévistes, à rares exceptions près, ont caractérisé ainsi l'amour courtois (...). Il s'oppose à l'institution du mariage puisque, si

l'objet de l'amour est une femme mariée, l'amant n'est jamais le mari. La femme convoitée appartient presque toujours à une couche sociale supérieure à celle de l'homme dont la passion jabuse doit être tenue dans des limites. L'Amour, qui se nourrit de ses propres émotions, se développe dans des stéréotypes qui en établissent un rituel. C'est un amour inaccessible (...); Nous ne nous sommes pas penchés profondément sur cette étude des origines de l'amour courtois (...). J'aimerais signaler simplement que la thèse d'une influence arabe partielle a été reprise et soutenue avec entrain par éminents médiévistes"[7].

Le manque de temps et la difficulté d'avoir accès, au Brésil, à des ouvrages spécifiques sur les derniers moments de la Grenade arabe, m'ont empêché d'établir les limites entre l'Histoire et la fiction de Gonçalves Dias, dans la pièce *Boabdil*. Si quelqu'un parmi les assistants pouvait apporter une contribution quelconque au sujet, j'en serais très reconnaissant.

---

(7) CUNHA, Celso Ferreira da : "Amor e Ideologia na lírica trovadoresca". In Anais do Primeiro Congresso Internacional da Faculdade de Letras - Discurso e Ideologia. Rio de Janeiro. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Fundação Universitária José Bonifácio. 1989.

# La cultura Arabe en la Vida Brasileña
## Una retrospectiva sociológica y lingüística

**Neuza NEIF NABHAN**
Université de São Paulo

En la vida brasileña se observan determinados elementos de la cultura árabe que vinieron a través de la Península Ibérica con los colonizadores portugueses.

Los descendientes de mozárabes que se establecieron en Brasil durante el siglo XVI transmitieron elementos de la cultura material y moral y contribuyeron, así, a la formación de los valores del pueblo brasileño.

Cuando el portugués vino a Brasil, el moro ya no formaba parte de la "etnía" portuguesa en el Algarbe, pero él ha viajado a las nuevas tierras en la "memoria" del colonizador y ha marcado, hasta hoy, su presencia en la cultura brasileña.

Câmara Cascudo (1966), etnógrafo brasileño, en el ensayo **Presença Moura no Brasil** (Presencia Mora en Brasil), recuerda que el vocablo árabe se hizo común en Brasil a partir de las últimas décadas del siglo XIX con la inmigración de sirios y libaneses. El vocablo **moro** es de uso corriente desde los tiempos del Brasil Colonial con distintas connotaciones y la práctica de esta palabra refleja rasgos de la cultura oriental en la tradición de Brasil.

En el refranero brasileño se encuentran las expresiones "Moro vale más", "Es un moro para trabajar", "Trabajo de moro", "Fuerza de moro", en las que el léxico moro connota fuerza y desempeño. En la expresión "Tierras de moro" se subraya el concepto de larga distancia, es decir, la región más lejana que se pueda imaginar. En la literatura brasileña aparece el verbo

"mourejar", empleado con relación al que trabaja mucho sin descansar (como un moro). Por ejemplo : "mourejava no ofício sem descanso, ora só, ora ajudado por Delfonso" ("Trabajaba sin descanso, ya solo, ya ayudado por Delfonso"), (Amadeu Amaral, en **Os Casos do Carimbamba**, p. 133). Del vocablo **moro** permanencieron, aún, en la lengua portuguesa los adjetivos mourejado (obtenido a costa de mucho trabajo) y **mourisco** (color gris oscuro, entremezclado con tonos más claros).

En el "imaginario" de la literatura popular brasileña se nota la presencia de lo moro con significado mágico y maravilloso. En las fábulas y cuentos orales se encuentran las **"Moras-Encantadas"** o las "**Mães d'água**" (Madres del agua, Sirenas), que llegaron a la tradición popular con los colonizadores portugueses. Estas "mouras" (moras), con unos poderes dominadores y una magia enternecedora, seducen al ser humano y lo conducen al amor, a una vida de hartura y felicidad. En la tradición portuguesa las "**Mouras-Encantadas**" o "**Moiras**" representan las hadas, que son temas fundamentales de los cuentos populares. Para el folklorista portugués Theophilo Braga (1883) la "**Moura-Encantada**" es una doncella árabe que tiene un carácter maravilloso y es identificada como la guardiana de los tesoros. En el Brasil del siglo XVI surge la "**Oração do Mouro-Encantado**" (Oración del Moro Encantado); según la tradición brasileña, la mujer que lograse obtener esa oración sería dotada de fuerzas maravillosas para hacer que su pretendiente se enamorase de ella.

La influencia morisca en la tradición brasileña se presenta de una manera muy amplia, no se limita tan solamente al uso del vocablo moro con distintas connotaciones. Algunos elementos de la cultura material de los árabes llegaron a Brasil y se manifestaron a través de la expresión arquitectónica, de los usos y costumbres en la tradición popular y de vocablos árabes en la vida cotidiana brasileña.

## 1. La Arquitectura Morisca en Brasil

Los elementos de característica musulmana fueron profundamente arraigados en el proceso arquitectónico brasileño de forma simple y espontánea, de acuerdo con el sentimiento tradicional portugués, ya que en su arquitectura popular se identifican rasgos de naturaleza árabe.

La arquitectura popular consitituyó el verdadero estilo de la tierra brasileña. El carácter oriental impregnó las construcciones de Brasil en los siglos XVII y XVIII, pero no tanto en el siglo XIX, debido a la imposición de la política vigente.

Hay pocos estudios sobre la herencia morisca en la arquitectura brasileña que se dedican a destacar las condiciones estéticas que fueron asimiladas y que influyeron en el modo de vivir y pensar del Brasil Colonial. Subrayo, sin embargo, los trabajos de José Mariano Filho (1943) : **Influências Muçulmanas na Arquitetura Tradicional Brasileira** (Influencias Musulmanas en la Arquitectura Colonial Brasileña); de Estevão Pinto (1958) : **Muxarabis e Balcões e outros ensaios** ("Muxarabis", Balcones y otros ensayos); y de Eduardo Kneese de Mello (sin fecha): **A Herança Mourisca da Arquitetura no Brasil** (La Herencia Morisca de la Arquitectura en Brasil). En virtud de mi interés por el tema de la presencia árabe en la cultura brasileña, hice un trabajo titulado **A Herança Mourisca na Arquitetura Paulista** (La Herencia Morisca en la Arquitectura Paulista), que fue publicado en el periódico "D.O. LEITURA" (1987). En dicho trabajo resalté algunos elementos como la técnica de construcción, el trazado y la composición arquitectónica que permanecen en el patrimonio cultural. Presento a continuación una síntesis de ese estudio.

### *1.1. El trazado arquitectónico*

El plano de la **"casa bandeirista"** en la región de São Paulo, del siglo XVII, presenta un trazado original que se caracteriza por la disposición del dormitorio de los huéspedes sin comunicación directa con el interior de la residencia.

La vivienda del siglo XVII en São Paulo fija el carácter feudal de la sociedad "bandeirista" y presenta los elementos fundamentales de la organización familiar. El huésped llega hasta la parte delantera de la residencia, pero se le veda el acceso a la parte más íntima. El huésped tiene su dormitorio abierto a la terraza, sin ligación con el interior de la casa. El plano de la casa "bandeirista" proporciona una separación casi completa entre las dos partes de la casa-la pública y la privada -, lo cual simboliza el recato familiar de la época y caracteriza las costumbres con una inviolabilidad casi morisca siguiendo el modelo de la "mandara".

### *1.2. La técnica de construcción*

La "taipa de pilão" (tapia de pilón), una técnica de construcción que utiliza el barro, fue difundida por los moros en la Península Ibérica (los romanos ya la conocían). Dicha técnica, recibida a través de los colonizadores portugueses, se empleó largamente en Brasil.

La tapia se usó al norte de Brasil en las primeras construcciones, pero en São Paulo se la siguió usando hasta el siglo pasado. Algunos historiadores admiten que la preferencia por el uso del barro en las edificaciones de São Paulo quizás haya ocurrido a causa de la falta de piedra en la región.

Todavía se pueden encontrar, sobre todo en São Paulo, algunas construcciones del Brasil Colonial donde se empleó la técnica de "taipa de pilão". Hay que subrayar el uso de esa técnica de construcción en la época actual, cuando Brasil y algunos países de Europa estudian la posibilidad de emplear la tierra junto a las tecnologías más avanzadas como una forma alternativa para solucionar el problema de la vivienda de la población más pobre.

### *1.3. Elementos de composición arquitectónica*

El "muxarabi" (del árabe -machrabiya-), uno de los elementos de compo-sición arquitectónica, es una especie de balcón muy saliente protegido por un enrejado (celosía) de madera y que se destina a ventilar los ambientes y guardar el interior de la residencia. Otras ideas que se relacionan con "muxarabi" son la de bienestar, de higiene y adaptación al medio ambiente en función del espacio utilizado.

Los "muxarabis" también formaron parte de la arquitectura de Latinoamérica por influencia española y se encuentran en ciudades de Ecuador, México, Argentina, Colombia y Perú.

Ese elemento arquitectónico – el "muxarabi" – regula, además, la ilumi-nación de la casa. Originario de países calientes y "luminosos", produce a la vez una sombra fresca y una ventilación natural y perfecta. Estevão Pinto (1958), en su artículo MUXARABIS E BALCÕES, afirma que el "muxarabi" trae la "idea de celo", pues quien está por detrás de las rejas puede ver sin ser visto. El uso de ese tipo de balcón morisco (protegido por un enrejado de madera) forma parte de un complejo cultural con valores materiales y morales que se adaptan a las costumbres de la época vigente.

En esta área de estudio hay otros rasgos de origen árabe que fueron transmitidos en virtud de la presencia portuguesa en Brasil, como por ejemplo el uso del azulejo, el trazado de las calles (callejuelas estrechas), el arabesco, cierto tipo de tejado, las torres de iglesias, los patios interiores con fuentes de agua.

## 2. Usos y Costumbres de Influencia Mora en la Tradición Popular Brasileña

Como un fenómeno de "transculturación", ciertas manifestaciones de la vida social con raíces en el mundo árabe se ajustaron al Brasil Colonial. Los usos y costumbres fueron añadidos al pueblo brasileño a través del portugués, el conductor en la divulgación de los elementos orientales.

El modo de vivir y pensar del brasileño de la época colonial y de los primeros años del siglo XIX tuvo marcas hondas de la cultura oriental. En la obra **"Sobrados e Mucambos"**[1] el sociólogo brasileño Gilberto Freire subraya que el brasileño ha sufrido influencias orientales en sus modos de pensar y sentir. Según el autor, esas influencias fueron representadas por actitudes patriarcales cuya afirmación se manifestó a través de usos, trajes, símbolos, medios de transporte, comportamientos masculinos y femeninos. El concepto caracterís-ticamente occidental de civilización – racionalista, individualista, secularista – ha penetrado poco a poco en Brasil, aún en el siglo XIX, y ha sustituido los símbolos orientales por occidentales, los patriarcales por burgueses.

Del Oriente hubo infiltraciones de paladar, olfato, gesto, traje, moral y estética.

### *2.1. Sobre los trajes y el ideal de belleza femenina*

Una prenda común en la indumentaria popular brasileña del siglo XVI fue el turbante improvisado por un paño estrecho que envolvía una parte de la cabeza de las mujeres y les ocultaba el pelo. Ninguna mujer salía de su casa con la cabeza desprotegida.

La costumbre que tenían las señoras de cubrirse con mantillas; mantas o capotes era un rasgo, a la vez moral y estético, íntimamente ligado a la mística de la organización patriarcal de la familia; su sustitución por el sombrero occidental fue lenta e incompleta durante muchos años. A mediados del siglo XIX el sombrero de señora, de fabricación inglesa o francesa, se apoderó del mercado brasileño e hizo que declinase el uso de mantillas, mantas y pañuelos entre las señoras de la clase alta; éstos se siguieron usando sólo entre las campesinas o las mujeres negras.

---

(1) "Sobrados" : viviendas de dos pisos; "Mucambos" : tipos de viviendas pobres, donde habitan los esclavos negos; chozas.

El ideal de belleza femenina del Brasil Colonial era la mujer "gorda y bonita" – ideal moro – y, más que eso, la mujer frágil y resguardada del sol y viento, criada en una alcoba, cercada sólo por los hijos y las mucamas (criadas). De ello adviene el conflicto entre ese tipo de mujer rechoncha ("fofa") y la moda occidental, es decir, inglesa y francesa, cuando ésta entró en Brasil después de la apertura de los puertos en 1808. La moda femenina que venía de Europa correspondía a otro tipo de mujer – delgada, esbelta – y usaba recursos como la "falda balón" para que ella pareciera femeninamente redonda. En el siglo XIX la mujer tenía otro tipo de vida : andaba a pie por las calles, acompañaba al marido al teatro, al concierto, y montaba a caballo casi como los hombres.

### *2.2. Sobre las costumbres en la casa y los hábitos alimentares*

Los portugueses absorbieron muchos valores materiales de la cultura mora o árabe y los transmitieron a Brasil.

Servir una comida en el piso limpio, con los platos puestos directamente en el suelo desnudo, sin una estera o un mantel de algodón, era "comida de moro". No beber durante la comida, sino después de comer, es un recuerdo de los moros.

Sentarse sobre las piernas dobladas eran "modales de moro". Agachado era cosa de indio. Las piernas cruzadas, la mujer haciendo encajes, es un estilo japonés y chino...

Las comidas grasas y gordas, las frutas secas y dulces, el "cuscuz" (especie de empanada hecha con harina, pescado, gambas, pollo, etc.), el gusto exagerado por el azúcar, todo ello es de origen moro. Câmara Cascudo subraya que "donde está el moro o el árabe, estará sin duda lo dulce".

La noción de higiene, que se originó de la práctica islámica, llegó a Brasil con los moros.

Como un rasgo de cultura moral de influencia mora se debe resaltar el tratamiento, en algunos casos dulce, suave, que se les dispensó a los esclavos, algunos de ellos tenían acceso a la casa de sus señores y no eran tratados como simples "bestias" de trabajo.

### *2.3. Sobre la agricultura*

El moro le dio al colonizador de Brasil los elementos técnicos de producción y utilización económica de la caña de azúcar. La técnica

industrial que se utilizó fue la rueda de agua : el ingenio colonial brasileño donde se molía la caña de azúcar era movido por el impulso del agua que caía sobre una gran rueda de madera.

La cultura de la caña de azúcar, introducida por los árabes en la Península Ibérica y transportada a Brasil, condicionó el desarrollo económico y social de la colonia portuguesa en América y le confirió una organización agraria y la posibilidad de permanencia y estabilidad. La sombra del moro, su gran figura de criador se proyectó benéficamente sobre la economía agraria brasileña.

### 3. Vocablos Arabes en el Cotidiano Brasileño

El acoplamiento del hombre al medio ambiente, su relación con él, constituye un largo proceso de ajuste social, psicológico y lingüístico. La lengua, vehículo de costumbres, ofrece muchos elementos para la investigación y el estudio de la cultura de un determinado grupo.

El uso de más de una lengua, práctica común a los que viven dos culturas a la vez o reciben influencias de otras, puede resultar en la presencia aislada o simultánea de dos fenómenos del lenguaje el préstamo y la interferencia-, que se caracterizan en todos los niveles del análisis lingüístico: lexical, fonético, morfológico y sintáctico.

Muchos autores estudian esos hechos; sin embargo, no establecen la diferencia entre ellos. Sapir, por ejemplo, habla de **"interinfluencia lingüística"**, como el resultado del contacto entre pueblos vecinos; Mattoso Câmara sólo define el fenómeno del **préstamo**: "el conjunto de los cambios que sufre una lengua cuando está en contacto con otras"; y Weinreich, al hablar sobre lenguas en contacto, dice lo siguiente sobre el problema de la **interferencia**: "...fenómeno del discurso y su impacto en las normas de ambas lenguas expuestas al contacto".

Mackey, en contrapartida, en el libro **Bilingüisme et Contact de Langues,** busca diferenciar esos dos hechos del lenguaje. Afirma que la interferencia, en oposición al préstamo, varía según el momento y la circunstancia. Para ese autor, el préstamo pertenece a la lengua y la interferencia al habla; por tanto, él establece la diferencia entre los dos fenómenos basándose en la oposición saussuriana "lengua y habla".

Partiendo de la distinción entre sistema, norma y habla, el préstamo pertenece al dominio del sistema y la interferencia al de la norma. El préstamo se caracteriza por su amplitud, ya que envuelve al grupo social

como un todo; la interferencia, al alcanzar la norma, es menos amplia y varía según la situación en la que se encuentra el hablante. Subrayamos, sin embargo, que los dos fenómenos ocurren, igualmente, en grupo.

Un ejemplo claro del fenómeno de préstamo a nivel lexical es el que ocurrió del árabe para el portugués. Durante todo el tiempo en que los árabes permanecieron en la Península, las marcas de su cultura se presentaron a través de un gran número de vocablos relacionados a instituciones jurídicas y sociales, al arte de la guerra, a la vida cotidiana, y se incorporaron al idioma local.

En su **Diccionario Etimológico**, el filólogo Antenor Nascentes relaciona 609 vocablos de origen árabe o de otros idiomas, que, a través del árabe, se introdujeron en la lengua portuguesa. El autor nos informa que esos vocablos de origen árabe llegaron en tres épocas distintas y obedecieron a diversas transcripciones : período popular (siglo VIII a XIV); período literario (siglo XV a XIV); período extranjero (siglo XIX a XX).

Aunque muchos se han preocupado con estudiar la influencia de la lengua árabe y lo han hecho en trabajos admirables, como los de Antenor Nascentes, Davi Lopes, Miguel Nimer, Leite de Vasconcelos, Serafim da Silva Neto, Frei João de Souza y otros, aún no se ha concluido el inventario de las palabras árabes existentes en la lengua portuguesa. La presencia del elemento árabe en la lengua portuguesa está en la vida cotidiana de los brasileños, los que, en general, a pesar de usarlo sin problemas, desconocen su origen.

Al reflexionar sobre el tema y con el objetivo de identificar el uso del léxico de origen árabe en el lenguaje popular del brasileño, he elaborado un breve estudio titulado **"Vocábulos Árabes no Cotidiano Brasileiro"** (Vocablos Árabes en el Cotidiano Brasileño), el cual se ha publicado en la Revista **"Fragmentos"** (tomo 2, n°1, enero de 1987, Florianópolis Brasil). Como ejemplo, cito algunos de los vocablos más frecuentes : "alambique" (alambique), "alcachofra" (alcachofa), "alcatrão" (alquitrán), "alcunha" (alcuña), "aldeia" (aldea), "alecrim" (alecrín), "alface" (lechuga), "alfaiate" (sastre), "algibeira" (faltriquera), "algodão" (algodón), "almofada" (almohada), "alqueires" (medida agraria), "acelga" (acelga), "Altair", "açucena" (azucena), "açude" (azud), "açúcar" (azúcar), "achaques" (achaques), "ataúde" (ataúd), "azáfama" (afán), "azeite" (aceite), "azeitona" (aceituna), "jarra" (jarra), "manjorra" (palanca de la noria), "mesquinho" (mezquino), "salamaleque" (zalema), "sultão" (sultán), "tamarindo" (tamarindo), "xarope" (jarabe). El estudio detallado de los vocablos ha colaborado en la identificación de hábitos y costumbres de la tradición árabe

asimilados por buena parte de los brasileños a través del léxico que utilizan. Esos aspectos dinámicos de la lengua han revelado las consecuencias de los contactos culturales, propios del hombre en constante evolución.

El Brasil de los primeros siglos asimiló, a través del colonizador portugués, hábitos y costumbres transportados del Oriente. Una parte de los valores que se transmitieron definió una sociedad patriarcal, con elementos de la cultura material y moral de los árabes en la Península Ibérica.

La tradición mozárabe que llegó a Brasil en la memoria del portugués dejó marcas profundas en el modo de vivir y pensar del brasileño de la época colonial. Estos rasgos se pueden "rescatar", aún hoy, con el patrimonio arquitectónico que revela diferentes condiciones estéticas, con algunas manifestaciones de la cultura popular y, principalmente, con los vocablos árabes utilizados en la vida cotidiana del brasileño.

Se debe subrayar, sin embargo, que el hombre árabe, con toda su cultura, está presente en el medio brasileño de forma viva y constante a partir de fines del siglo XIX, con el flujo inmigratorio hacia América.

Con otro ropaje, y ahora por una vía directa de transmisión, el árabe representa la figura del mercader (el vendedor ambulante, el comerciante, el empresario), que se encuentra de norte a sur en Brasil. Con cinco generaciones de descendientes, ese árabe, en su mayoría de origen sirio y libanés, demuestra su gran fuerza de trabajo y conocimiento, y contribuye, así, al desarrollo social y económico de Brasil.

## 4. Bibliografía


BRAGA, Theophilo (1883) - *Contos Tadricionais do Povo Portuguez*. Lisboa, Rodrigues, 2e ed. ampliada, 1914.

CÂMARA CASCUDO, Luís da (1966) - *Mouros, Franceses e Judeus*. São Paulo, Perspectiva, ed. 1984.

CÂMARA Jr., J.M. (1972) - *Princípios de Linguística Geral*. Rio de Janeiro, Acadêmica.

FREYRE, Gilberto (1933) - *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro, José Olimpio, 23e ed. 1984.

(1936) - *Sobrados e Mucambos*. Rio de Janeiro, José Olimpio, 7e ed. 1985, 2 vol.

MACKEY, W.F. (1976) - *Bilingüisme et Contact des Langues*. París, Klincksieck.

MARIANO FILHO, José (1943). *Influências Muçulmanas na Arquitetura Tradicional Brasileira*. Rio de Janeiro, A Noite.

MELLO, Eduardo Kneese (s/data) - *A Herança Mourisca da Arquitetura do Brasil.* • São Paulo, Mimeografado.

NABHAN, Neuza Neif (1987) - «*Vocábulos Arabes no Cotidiano Brasileiro*» en *Fragmentos*. Santa Catarina, UFSC, Vol 2, n° 1, Janeiro, pag. 22 a 35.

NABHAN, Neuza Neif (1987). « A Herança Mourisca na Arquitetura Paulista » en *D.O. Leitura*. São Paulo; Imprensa Oficial, 6(65) outubro, pag 8 a 10.

NASCENTES, Antenor (1932) – *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Encadernadora.

NIMER, Miguel (1943) – *Influências Orientais na Língua Portuguesa*. São Paulo; Salesianas, Tomo I e II.

PINTO, Estevão (1958) – *Muxarabis e Balcões e Outros Ensaios*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

SAPIR, E. (1971) – *A Linguagem : Introdução ao Estudo da Fala*, trad. J.M. Câmara Jr., Rio de Janeiro, Acadêmica.

WEINREICH, Uriel (1968) – *Languages in Contact*. París, Mouton.

# La presencia árabe en America Latina : El ejemplo de la Arquitectura Mudéjar

**Francisco LOPEZ MORALES**
Université Nationale Autonome de Mexico

El imperio colonial español en América se sustentó en la implantación de su civilización al subyugar a las culturas autóctonas. Al mismo tiempo, el clero indiano, parte consustancial de la política imperial, pretendió edificar mediante una base filosófica y teológica un Paraíso en el Nuevo Mundo, libre de todas las viejas estructuras contaminadas de la Europa medieval. La mística clerical durante el reinado de Carlos V, buscó cristianizar a los indios pero no europeizarlos y fincó en la conquista de las almas de este continente una prolongación de la otra conquista, de la reconquista de su propio solar ibérico. A pesar de estos anhelos, los españoles perpetuaron en la conquista americana, las señas de la identidad de su pasado multicultural cristiano, judío y musulmán.

Es necesario considerar que la civilización islámica siempe constituyó un horizonte cultural para el cristiano y el judío español, en la ciencia, la sabiduría y las artes. Hubo que aceptar lo que por la fuerza de las circunstancias fue introduciéndose en el lenguaje, en los modos de expresarse, en la conducta colectiva y en el vivir cotidiano. Infinidad de vocablos árabes se encuentran en los idiomas español y portugués, y no es por casualidad sino producto ineludible de la necesidad, como parte integrante de una identidad. La cultura mora penetró hasta los huesos y se manifestó también en el modo íntimo de vida del hombre ibérico que vino al Nuevo Mundo. La cultura de al-Andalus estampó su huella en el mundo

cristiano produciendo una cultura mestiza, con personalidad propia : una cultura mudéjar[**]

Es significativo que las expresiones culturales hispano-musulmanas permearan gran parte de las tareas del gobierno de la ciudad, los oficios y los gremios, las transacciones comerciales y hasta el mundo productivo del campo : el manejo del agua y la irrigación. Así, las ciudades estaban regidas por alcaldes, alcaides y alguaciles, constaban de barrios y arrabales, los alarifes planeaban las casas y los albañiles las construían. Son arabismos : adobe, alcazar, alcoba, alhacena, azulejo, alféizar, azotea, baldosa, zaguán, acequia, etc.

Moros eran el alfayate o sastre, el arriero, el almotacen, el zapatero y el alfarero; judíos eran el almojarife, el médico, el boticario, el comerciante y el astrólogo. Los cristianos eran todo eso pero en menor proporción y su meta fue ser hidalgos o sacerdotes, condiciones humanas que los dignificaban.

Para el español que vino a las Indias, la hidalguía era lo más importante y sólo se adquiría mediante el esfuerzo bélico de la conquista, la dominación o del sacerdocio. En lo cotidiano los cristianos se dejaron arrastrar por los aspectos prácticos de la vida musulmana, al prolongar sus manifestaciones durante largos años en todas las colonias de América.

## Permanencias y rasgos del arte Hispanomusulmán en Iberoamérica

Cuando tratamos de analizar los elementos constitutivos y la características de la arquitectura colonial iberoamericana, sobre todo en el primer siglo, aparecen algunos rasgos formales fácilmente identificables como: el plateresco, el herreriano, el manuelino, el mudéjar y hasta vestigios del gótico tardío aún vigentes en España y Portugal en aquella época.

A primera vista la permanencia de estos rasgos medievales resulta sorprendente si consideramos la poderosa influencia que el renacimiento italiano ejerció en todo el campo de la arquitectura occidental. Ahora bien, en muchos de los edificios religiosos y civiles se advierten características constructivas gotizantes y renacentistas, mientras que al mudejarismo se le otorgó un papel exclusivamente ornamental. Por ello, tenemos que recordar

---

[**] Mudéjar (de árabe) Mudaŷŷan : musulmán a quien se consentía seguir viviendo entre los vencedores cristianos a cambio de un tributo. Estilo arquitectónico que floreció desde el siglo XIII hasta el siglo XVI, caracterizado por la conservación de elementos del arte cristiano y empleo de la ornamentación árabe. *Diccionario. Real Academia Española*

que el origen de una gran parte de los elementos sustantivos ojivales y aun renacentistas en la península ibérica derivan de una matriz musulmana.

Sustentamos aquí que las reminiscencias islámicas en la arquitectura colonial americana no se circunscriben a los temas decorativos epidérmicos sino a sus concepciones espaciales, constructivas y funcionales. Podríamos incluso afirmar que el legado mudéjar en la arquitectura iberoamericana perduró aún después del período colonial con algunas variantes regionales. Las razones que explican el porqué muchos de los rasgos del arte islámico permanecieron en la cultura española y en los territorios del Nuevo Mundo Ibérico, y no desaparecieron con la toma de Granada o por el decreto de expulsión de los moros, deben buscarse en la esencia y la personalidad incontestable de este arte y en su unidad formal relativa que impregnó a la cultura ibérica durante ocho siglos.

El determinismo geográfico ligado estrechamente al medio desértico y a la vida en los oasis, así como el nomadismo, fueron situaciones determinantes para estructurar el arte de las primeras sociedades islámicas. El arte mahometano recogió la herencia del mundo antiguo grecolatino y persa, seleccionó las diferentes corrientes que lo nutrieron y digirió los elementos que quiso conservar, imprimiendo con ello una marca inconfundible. Solamente le tomó una centuria para afirmar su carácter unitario y a medida que se alejó de las influencias que le dieron origen, el modelo que lo inspiró fue difícilmente reconocible. La rápida expansión musulmana por el mundo mediterráno introdujo por la fuerza una civilización basada en la ciudad. Así, la urbe se convirtió en el punto fundamental del desarrollo económico, intelectual y religioso, fue el espacio privilegiado donde se cristalizó la cultura.

Al considerar el tipo de alianza social y política en que se fundó la vida citadina, observamos que la cultura fue el recurso ideal de comunicación entre metrópoli y metrópoli, al vincular con una sorprendente unidad a prácticamente todas las ciudades del islam. Entre Córdoba, Fez, Damasco y Baghdad había más afinidad y semejanza cultural que entre cada ciudad y su campiña circundante. Es precisamente esta fuerza de la civilización urbana árabe, la que en un principio impulsó con sus aportes y sus conocimientos el renacimiento del mundo europeo.

Muchos de los trazos esenciales de la personalidad del arte musulmán se modelaron y afirmaron en el medio que le dio origen. El alarife debió preocuparse del sol cuando arregló los espacios de la morada. La respuesta fue patios rodeados de corredores, multiplicación de fuentes y juegos de agua. La escultura de modelos vigorosos se acomodó mal con la gran

luminosidad prevaleciente en esas latitudes. Las masas de las fachadas exteriores eran simples y con decoraciones casi planas. El menor relieve se realzó con las sombras proyectadas por el sol radiante. Los pequeños huecos y aberturas arreglaron con claroscuros las grandes superficies que componen los muros desnudos. Las aplicaciones de cerámica y los mosaicos de colores con brillantes reflejos realzaron las partes más importantes del conjunto arquitectónico.

Por su parte, la religión constituyó el factor más eficaz y permanente de la expresión en la cultura árabe y su unidad se afirmó sobre todo en la arquitectura religiosa. El islam puso su huella en el marco de la vida cotidiana y en toda su arquitectura (dar el-islam). La anatomía de la mezquita se explica precisamente por la práctica del culto. Así tenemos que, como herencia del nomadismo, los musulmanes se ponen uno al lado del otro para la oración, formando un ancho frente de fila tras fila, lo que da por resultado un nuevo espacio religioso de planta más ancha que larga. Es decir, se conforma una vasta sala hipóstila que es antecedida por un patio grande o musalla, con una fuente al centro para las abluciones. Igualmente y por iniciativa del profeta, se levanta una torre o alminar y desde lo alto el almuédano llama a la oración. Precisamente, la originalidad que distingue a la mezquita y a otras de las edificaciones islámicas como: las madrazas, las alcazabas, el fondaq o hammams, es su rechazo a las superficies lisas y desnudas del interior, a las formas angulosas y finitas tan características del mundo grecolatino.

Las inscripciones cúficas que sustituyen a la ornamentación de los monumentos preislámicos van a la par con el rigor de la ornamentación de los edificios y objetos de culto. En las prédicas de Mahoma se manifestaron varias reacciones violentas en contra de la multiplicidad de representaciones de dioses, fetiches del mundo anterior a la llegada del profeta y de los cultos grecorromanos. Representar a los seres vivientes y materializarlos en esculturas significaba renovar las prácticas impías de los gentiles.

Así como en la ciencia occidental, la aritmología griega estudiaba el número puro como un conjunto divisible y atomizable. Para los musulmanes no existían formas o conjuntos en sí, sino agrupaciones casuales que le daban valor y no permanecían: sólo Dios es permanente. Los griegos se complacían en poliedros y números enteros entre formas cerradas e inmutables. Los árabes comprendían únicamente el constante fluir de la forma abierta y el número constantemente desintegrable. Las funciones espaciales y temporales son eminentemente discontinuas.

En el espacio de matriz occidental lo continuo y la perspectiva fugada es lo que prevalece : todo converge hacia un foco. En la concepción espacial musulmana los elementos arquitectónicos utilizados sirven para lograr secuencias graduales y sucesivas. En el palacio Nazarí de la Alhambra, por ejemplo, se proscribe la fuga unidireccional y el eje organizador se quiebra siempre en múltiples sentidos, compartimentando cada estancia con una infinidad de recursos. Los mocárabes, alicatados, yeserías, la muqarna o bóveda de alvéolos, las celosías y la profusión de columnas ilustran perfectamente la idea del espacio cuántico desintegrable y susceptible de descomposición. Las armaduras de los alfarjes musulmanes con sus faldones y almizates producen el mismo efecto.

En este sentido, el barroco latinoamericano impregnado de sabor mudéjar es el ejemplo más claro que perpetua el principio del "horror vacui", manifestado espléndidamente en Santa María de Tonantzintla, en la capilla del Rosario de la cuidad de Puebla, o en las iglesias de San Francisco en Quito y en muchas otras.

El espacio recluso o interior se divide y fracciona con audaces soluciones para dar una sensación de multiplicidad y autonomía de elementos. El volumen exterior y envolvente de la arquitectura, parte complementaria e inherente del mismo problema, fue manejado con gran simplicidad geométrica. Su variedad y riqueza se entiende por la agregación y compenetración de cada uno de los cuerpos también por el desprecio musulmán por lo exterior, lo que no implica la inexistencia de una función volumétrica ni decorativa.

En la arquitectura hispanomaghrebí no es frecuente ni el círculo ni la cúpula semiesférica, la tecnología que impone el ladrillo explica en parte esta solución. En la arquitectura hispanoamericana la forma esférica de la cúpula es generalmente sustituída por la poliédrica. Las torres de las iglesias en nuestro continente semejan las formas y proporciones cuadradas de los alminares andalusíes.

## Lo Mudéjar en el Nuevo Mundo

### La Ciudad

Muchos de los elementos del urbanismo musulmán que sobrevivieron en las ciudades españolas, lusitanas, así como en las de Sicilia o en la Italia meridional, también permanecieron en el desarrollo ulterior de la ciudad del

Nuevo Mundo. La urbe en América Latina se constituyó como la prolongación del ser espiritual y material de la península Ibérica. Las nuevas ciudades americanas conservaron muchas de las características medievales de esencia mudéjar, y aunque la concepción de la ciudad era diferente y totalmente nueva en lo físico y en la traza, no podemos asegurar lo mismo de su organización, estructura y gobierno.

Los Ayuntamientos y Cabildos, por ejemplo, estaban presididos por un Alcalde Mayor cuyo nombre y función eran de origen árabe. Este personaje se encargaba de dictar bandos, ejecutar acuerdos, de la salubridad, la limpieza de la población y presidía al mismo tiempo el Concejo. El Almotacén (Muhtasib) fue otro personaje que heredamos de la ciudad hispanomusulmana. Se encargaba oficialmente de contrastar pesas y medidas con el patrón que estaba depositado en el Ayuntamiento y velaba por la moralidad en el vestir y el juego. Por último, el Alarife de la ciudad se encontraba a la cabeza de la junta de los antiguos gremios y oficios manuales; además, se ocupaba del orden y la traza de la ciudad, entre otras tareas.

En la estructura urbana existieron varios elementos comunes entre las ciudades hispanomaghrebíes y las americanas. El primero correspondió a la catedral que al igual que la mezquita se encontraba en el centro protagónico del tejido urbano : el punto de partida de la catequesis de la problación pagana. De la misma manera, la ciudad americana y la ciudad islámica fueron el sitio hegemónico y la sede de la vida religiosa. Este elemento focal en la propagación de la fe se tradujo en la creación de la Capilla Real de Indios, edificio destinado a cubrir las nuevas necesidades de evangelización. Se observa que estas construcciones, así como la capilla abierta y aislada fueron creaciones eminentemente americanas y la contribución más original de la Iglesia Católica en América. El partido arquitectónico de algunas de estas capillas se inspiró en las grandes salas hipóstilas de las mezquitas hispanomusulmanas y el atrio que las antecedía se asemejó en gran medida a la musalla o sari'a.

La desaparecida capilla de San José de los Naturales, que se encontraba en el conjunto conventual de San Francisco en la ciudad de México, presentaba semejanzas en planta y también con el alzado de la gran mezquita cordobesa. De acuerdo a los documentos disponibles de la reconstrucción de 1547, se perciben estructuras abiertas al atrio y resueltas con una serie de pares de arcos en mampostería, sin función de soporte, en cada una de las entradas de los siete pasillos. Estos últimos a su vez servían de marco a unas celosías de mádera que matizaban la luz externa. Otro ejemplo lo tenemos en la población de Jilotepec, en el México central. Este

lugar contó con una capilla abierta de planta semejante. Pero la muestra más notable de este tipo de construcciones, que todavía existe en América, es la Capilla Real de Cholula con su gran sala hipóstila con planta casi cuadrada de siete naves en ambos sentidos.

El segundo elemento común de los urbanismos musulmán y americano correspondió al mercado (suq), constituído por un conjunto de zocos. Los artesanos y los comerciantes se agruparon y organizaron como en los zocos musulmanes de la península : en gremios (sinf) o corporaciones que alcanzaron un gran poder. Asimismo, tenían santones o protectores locales y según la costumbre de origen beréber cada gremio solía ocupar una calle o zoco. En México y en otras ciudades coloniales la costumbre perduró durante largo tiempo. De ahí se explica la existencia de las calles de plateros, tabaqueros, cordobanes, cedaceros, curtidores, etc.

En este conjunto de mercados no faltó la alcaicería (qaysariyya), donde se vendían los productos de lujo y de importación. En México este edificio designaba, al igual que en la ciudad árabe, a una institución comercial de Propiedad Regia que albergaba un conjunto de tiendas cerradas. Andrés de Concha, arquitecto mexicano, nos muestra en un plano de 1611, la alcaicería de la capital del virreinato de Nueva España. En ésta observamos el mercado cerrado a la manera del de la seda de Granada, con cuatro puertas que se cerraban de noche, una de las cuales era el arco que en el empedradillo formaba la entrada de la calle, que da con el oriente y del cual tomó el nombre del "arquillo", como en Granada. En cada cruce de las calles interiores se encontraba una fuente.

Otros edificios se vienen a unir a esta lista. Las alhóndigas o casas públicas destinadas a la compra, venta y almacenaje de los granos que no pagaban impuestos. Muchos de estos establecimientos estaban contenidos en edificios casi fortificados, como por ejemplo la Alhóndiga de Granaditas en la ciudad de Guanajuato y las alhóndigas de las ciudades de Taxco y de San Luis Potosí, entre otras. Las fondas o mesones tenían gran parentesco con el fundoq hispanomaghregbí y se accedía a ellas por un pasaje generalmente cubierto que conducía a un patio porticado con galerías. Constaban de uno o más pisos en los que además de tiendas, talleres y almacenes, había a veces hosterias para albergar a mercaderes forasteros. Debemos mencionar también en este rubro a las atarazanas o cobertizos para fabricar embarcaciones y márragas que construyó Cortés en la ciudad de México, y que tuvieron un tratamiento arquitectónico semejante a muchos edificados en las ciudades andalusíes. Por su lado, muchas de las fuentes públicas y otros elementos del mobiliario urbano en Hispanoamérica derivaron del abolengo mudéjar.

Un ejemplo notable, típicamente del mudéjar mexicano, es el Rollo de Tepeaca, en el estado de Puebla, antiguamente conocido como "Segura de la Frontera", monumento construído como símbolo jurisdiccional de la población y también como picota. A menudo es comparado erróneamente con la famosa Torre del Oro, de planta dodecagonal, que se encuentra a orillas del Guadalquivir, en la ciudad de Sevilla. Pero debemos decir que presenta más semejanzas con la torre albarrana de Espantaperros, situada en la alcazaba de la ciudad de Badajoz, que tiene una planta octagonal como la del Rollo de Tepeaca.

**La Arquitectura**

En el hogar iberoamericano las reminiscencias de la vida musulmana permanecieron casi intactas así como en la vida cotidiana del español, especialmente en las regiones levantinas, extremeñas y andaluzas, áreas de donde provinieron la mayoría de los conquistadores, quienes perpetuaron estas formas de vida en América.

Debemos mencionar que la arquitectura civil y religiosa del siglo XVI daba a muchas de las ciudades del Nuevo Mundo un aspecto casi medieval, semejante a las ciudades de Cáceres, Trujillo o Badajoz. La mayoría de las casas urbanas ocupaban grandes solares y heredaron del mundo mudéjar una enorme variedad de elementos tanto en su forma de construir, en su partido arquitectónico, como en su organización interna y decorativa.

Los palacios urbanos tenían una apariencia fortificada con torres, aspilleras, matacanes y almeras que venían a constituir los elementos característicos de la construcción. las fachadas contaban con algunos huecos para ventilación, ventanas siempre muy espaciadas y asimétricas, con frecuencia ajimezadas como los famosos balcones entablerados de la capital peruana. La conocida casa de la Torre en Tunja, en Colombia, construída en el siglo XVI, es quizás uno de los más puros ejemplos del mudejarisn doméstico en su apariencia externa. Esta vivienda, propiedad de u segoviano, no sufrió la poda de torres, como otras mansiones, decretada po los Reyes Católicos. Presenta una potente torre de proporciones cuadrada rematada con almenas, en los dos lienzos que forman la esquina se encuentran dos pares de ventanas ajimezadas con cerradas celosías, que le dan un carácter típicamente morisco.

Otro ejemplo espléndido de la arquitectura doméstica de cuño moruno es la llamada Casa del Judío en México, desaparecida desgraciadamente a finales del siglo XIX. Esta mansión tenía en la fachada principal todos los rasgos y los elementos del mudéjar novohispano del Siglo XVI. En el nivel superior del acceso principal se hallaba un nicho, con decoración muy fina y

abigarrada, el paño central circundante estaba decorado profusamente con ajaracas de yesería. Al lado izquierdo, se encontraban cinco pequeñas ventanas rematadas con arcos mixtilíneos y a su alrededor la misma reticula de ajaracas.

Las cubietas de las construcciones civiles y religiosas generalmente eran de viguería plana o de estructuras de par y nudillo, soportadas en arrocabes de un extremo al otro o apoyadas sobre canecillos y gruesas jácenas, cuando el espacio era muy amplio. La decoración especial aparecía en las tablas que forman el fondo del techo "tabicas" y por lo general tenían decorados geométricos. Contamos con numerosos ejemplos de estas cubiertas, desde los espléndidos alfarjes y artesonados que poseen las mansiones de los adinerados caribeños, en las ciudades de la Habana, Santiago, Trinidad, Cartagena de Indias o Veracruz, hasta en las modestas viviendas del norte argentino, donde el sistema llamado "cabreado" responde al mismo principio estructural de par y nudillo.

Estas soluciones tan divulgadas en toda la América mestiza pertenecen genéricamente a la llamada "Carpintería de lo Blanco". Fray Andrés de San Miguel, arquitecto, hidrólogo y matemático, que vivió en México durante la primera mitad del siglo XVII, escribió quizás el mejor tratado que hasta ahora se conserva sobre el tema. En su estudio de veinte folios, aborda temas sobre el trazo de las armaduras, los almizates, paños y lacerías. Fray Andrés eleva al mudejarismo americano a virtudes supremas y demuestra con renovada vitalidad sus manifestaciones en casi todas las construcciones religiosas del virreinato. Los suntuosos artesonados y alfarjes de los conventos e iglesias de Quito, Bogotá, Sucre, Lima, testimonian dicha tradición. Fernando de Balbuena en un poema titulado Grandeza Mexicana, describe la capital novohispana como la ciudad de corvas cimbrias, artesones de oro y soberbias arquitrabes con ricos lazos de inmortal tesoro, refiriéndose con ello a la gran cantidad de alfarjes y artesones que cubrían los templos.

Por último, también merece mencionarse muchas de las bóvedas apeadas sobre arcos cruzados y las numerosas cúpulas con cimborrios octagonales de las iglesias hispanoamericanas, que son de matriz musulmana.

**La Casa**

En el estudio de la organización interna de la casa familiar habría que señalar al patio como elemento decisivo y fundamental de la vivienda. Toda la distribución gira en torno al patio, hasta el punto de convertirse en el foco principal. Aunque éste no sea exclusivo de la cultura árabe, le imprime un carácter propio.

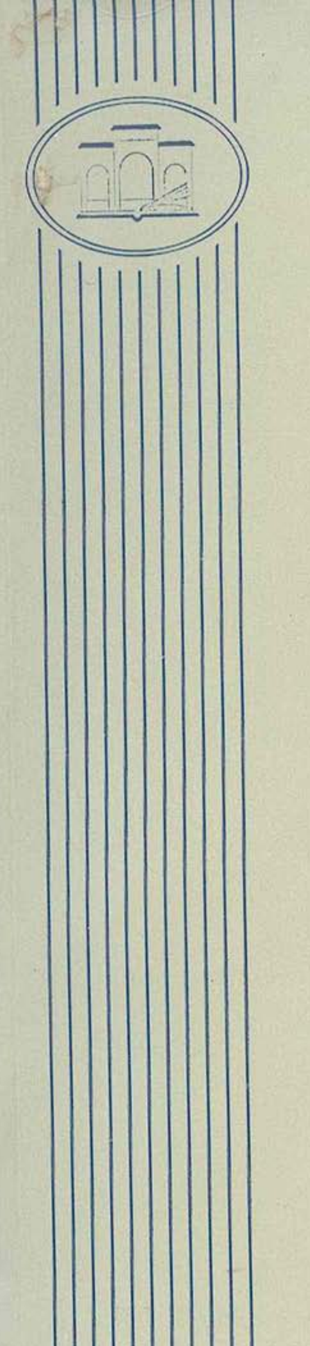
Así, tras franquear la calle se accede al cubo del zaguán generalmente acodado y descentrado para evitar la vista directa al patio, lugar amplio y abierto con una fuente o pozo al centro, y en sus ángulos encontramos algunos arriates para los naranjos, granados o alguna higuera frondosa. Los corredores o galerías abiertas que rodean al patio se sustentaban en pilares poligonales ochavados o en columnas de mampostería y cantera, con zapatas y dinteles labrados en madera, sobre las que se apoyaban los pretiles de los corredores altos. En las puertas y ventanas existían pequeños postigos enrejados y celosías para "ver sin ser vistos".

Los pisos de estas residencias fueron generalmente hechos con losetas de ladrillos de forma cuadrada o ladrillo revocado combinado con alambrilla. Los alizares de azulejería recubrían los zócalos o guardapolvos interiores y exteriores de la vivienda. El espesor de los muros permitía colocar en el alfeizar de las ventanas poyos de mampostería, y en los huecos de los muros de los pasillos solían haber alacenas donde se colocaban candiles o candelabros.

En su interior, por la amplitud de salas, estancias, recámaras y aposentos, se tenían los muros cubiertos con paños historiados o también con guadamesiles, nombre que recibían las colgaduras de cuero finamente curtido, repujados y policromados, de tradición árabe. Numerosos documentos sobre sucesiones, herencias y juicios de residencia nos dan detalles pormenorizados sobre el mobiliario y los objetos que se encontraban en las moradas coloniales. En las salas del estrado, generalmente había una plataforma o tarima cubierta con alfombras o almofallas, sobre ella se repartían cojines, almohadas que se usaban para sentarse a la usanza morisca y adosados al muro se colocaban los vargueños taraceados con incrustaciones de concha y marfil. Era el estrado el sitio reservado a las damas. En cambio las cámaras o saletas eran la típica estancia donde el señor se reunía exclusivamente con los amigos. En este lugar se jugaban naipes, dados, tablas y ajedrez, sirviendo de asientos taburetes colocados a lo largo de los muros.

Este panorama nos permite mostrar, aunque sea en forma somera, que el proceso de mestizaje, fruto perdurable de la cultura americana que hoy nos determina, no sólo se nutrió de los aportes indígenas, europeos o africanos. La influencia de la cultura musulmana fue también un elemento sustantivo en la formación de la conciencia y la personalidad del Orbe Novo. Por ello, importa reiterar que la complejidad de nuestra amalgamación cultural no se entenderá cabalmente en tanto no se reconozcan todas sus identidades.

Série Recherches et Colloques
1



# LA CIVILISATION D'AL-ANDALUS DANS LE TEMPS ET DANS L'ESPACE

UNIVERSITE HASSAN II
FACULTE DES LETTRES
ET DES SCIENCES HUMAINES
MOHAMMEDIA

Actes du Colloque International

16 – 18 Avril 1992